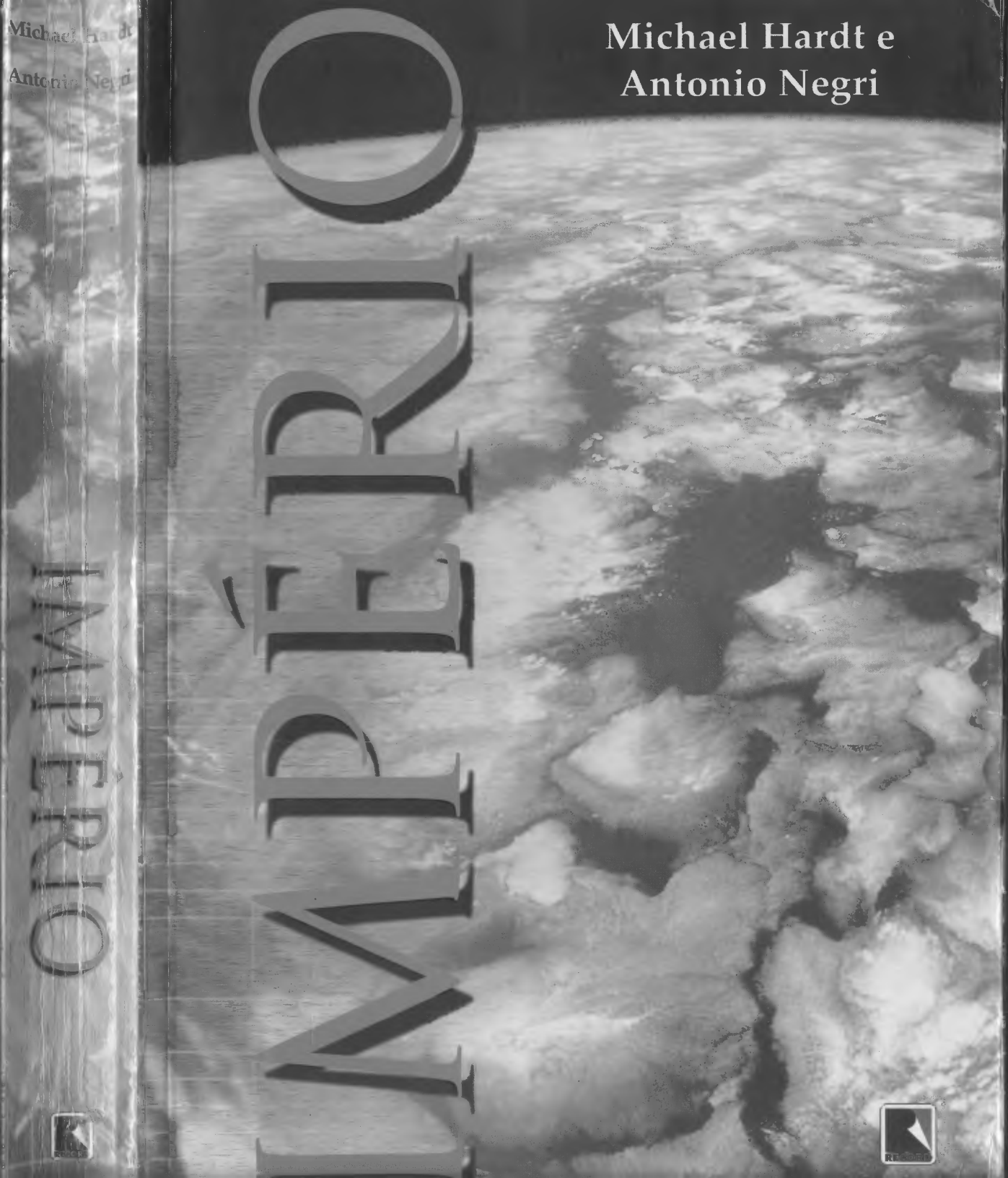
Michael Hardt e Antonio Negri

IMPÉRIO



O imperialismo como conhecemos pode ter acabado, mas o Império está em ação e expansão. Trata-se da nova ordem política da globalização, desnudada por Michael Hardt e Antonio Negri com rara audácia. Se é fácil reconhecer as transformações econômicas, culturais e políticas através do planeta, tornou-se difícil compreendê-las. Os autores argumentam que elas devem ser alinhadas com nosso entendimento do Império como uma ordem universal que não aceita limites.

Hardt e Negri mostram como este Império emergente é fundamentalmente diferente do imperialismo da dominância européia e da expansão capitalista em eras anteriores. Além disso, o Império contemporâneo se municia de elementos do projeto constitucional dos Estados Unidos, com sua tradição de identidades híbridas e fronteiras em dilatação. Assim, a diferença entre imperialismo e Império deve ser apreendida no contexto da passagem da soberania moderna — aquela típica do Estado-nação com um poder central exercendo o monopólio sobre um território — para a soberania pós-moderna, com fronteiras flexíveis, características do Império romano.

Império identifica uma mudança radical nos conceitos que formam a base filosófica da política moderna como soberania, nação e povo. Hardt e Negri ligam essa transformação filosófica a mudanças econômicas e culturais da sociedade pós-moderna, novas formas de racismo, novas concepções de identidade e diferença, novas redes de comunicação e controle e novos fluxos de migração. Eles também demonstram como o poder das corporações transnacionais e a crescente predominância de formas pós-indus-

trials de trabalho e produção ajudam a definir a nova ordem imperial global.

Mais que análise, *Império* também é uma ousada e utópica obra de filosofia política: a edição do *Manifesto Comunista* do nosso tempo, como definiu o filósofo esloveno Slavoj Žižek. Para o crítico marxista Fredric Jameson é "a primeira grande síntese teórica do novo milênio" e uma profética convocação. Hardt e Negri argumentam que a nova ordem capitalista traz um potencial subversivo com seus "revolucionários nômades" conectados à Internet. Além dos regimes de exploração e controle característicos da ordem mundial contemporânea, *Império* procura um paradigma político alternativo — e propõe as bases para uma verdadeira sociedade democrática global.

Michael Hardt é professor de Literatura da Duke University. Autor de *Gilles Deleuze — um aprendizado em Filosofia* e co-autor, com Antonio Negri, de *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form*. Editou com Paolo Virno *Radical Thought in Italy*, e com Kathi Weeks *The Jameson Reader*. Atualmente trabalha em uma pesquisa sobre a obra de Pier Paolo Pasolini.

Antonio Negri, cientista social e filósofo italiano, nasceu em Pádua em 1933. Condenado a 13 anos de prisão, exilou-se em Paris por 14 anos. Retornou à Itália onde, desde 1997, cumpre pena na prisão de Rebibbia, em Roma – atualmente em regime semi-aberto. É autor de *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza; Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* e *Costituzione del tempo: prolegomeni*.

"O grande mérito de Hardt e Negri está em sua tentativa de trazer à luz a natureza contraditória do capitalismo turbinado e de identificar as forças progressistas no interior de sua dinâmica."
Slavoj Žižek, Folha de S. Paulo

"A colaboração entre o teórico literário americano e o filósofo político italiano produziu uma obra estranha e elegante, de raro impulso imaginativo e riqueza de referência intelectual."
New Left Review

"A leitura de *Império* se prova absolutamente salutar (...) alternativa utópica indispensável a todo cidadão ansioso por criar práticas democráticas reais."
Essais

ISBN 85-01-05955-2

Design de capa: Ana Sofia Mariz

Antonio Negri

IMPÉRIO

Michael Hardt e
Antonio Negri

IMPÉRIO

Tradução de
BERILO VARGAS

3ª EDIÇÃO

Tupy Kurumim
2011

EDITORA RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO
2001

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Hardt, Michael
H238 Império / Michael Hardt, Antonio Negri; tradução
3ª ed. de Berilo Vargas. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

Tradução de: Empire
ISBN 85-01-05955-2

1. Imperialismo. I. Negri, Antonio, 1933- . II. Título.

CDD – 325.32
01-0943 CDU – 325.36

Título original em inglês:
EMPIRE

Copyright © 2000 by President and Fellows of Harvard College
Publicado em acordo com a Harvard University Press

A Editora Record agradece a Giuseppe Cocco a indicação
deste livro para publicação

Todos os direitos reservados.
Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil adquiridos pela
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: 2585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-05955-2

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052
Rio de Janeiro, RJ – 20922-970

EDITORA AFILIADA

Sabendo portá-la, toda ferramenta é uma arma.

Ani DiFranco

Os homens entram em batalhas e perdem, e aquilo pelo que lutaram torna-se realidade apesar da derrota, e então acaba não sendo o que eles pensavam que fosse, e outros homens têm de lutar pelo que desejam, dando-lhe outro nome.

William Morris

AGRADECIMENTOS

Desejaríamos agradecer aos amigos e colegas que leram partes dos originais deste livro, e cujos comentários nos foram úteis: Robert Adelman, Étienne Balibar, Denis Berger, Yann Moulier Boutang, Tom Conley, Arif Dirlik, Luciano Ferrari-Bravo, David Harvey, Fred Jameson, Rebecca Karl, Wahneema Lubiano, Saree Makdisi, Christian Marazzi, Valentin Mudimbe, Judith Revel, Ken Surin, Christine Thorsteinsson, Jean-Marie Vincent, Paolo Virno, Lindsay Waters e Kathi Weeks.

A epígrafe de Ani DiFranco é de "My IQ", copyright©1993 Righteous Babe Music, todos os direitos reservados, e é usada mediante permissão.

SUMÁRIO

Prefácio 11

PARTE 1 A Constituição Política do Presente 19

1.1 Ordem Mundial 21
1.2 Produção Biopolítica 41
1.3 Alternativas dentro do Império 61

PARTE 2 Transições de Soberania 85

2.1 Duas Europas, Duas Modernidades 87
2.2 Soberania do Estado-nação 111
2.3 A Dialética da Soberania Colonial 131
2.4 Sintomas de Transição 155
2.5 Rede do Poder: Soberania dos EUA e o Novo Império 179
2.6 Soberania Imperial 203

***INTERMEZZO*: CONTRA-IMPÉRIO** 225

PARTE 3 Transições de Produção 239

3.1 Os Limites do Imperialismo 241
3.2 Governabilidade Disciplinar 261
3.3 Resistência, Crise, Transformação 281
3.4 Pós-Modernização, ou a Informatização da Produção 301

3.5 Constituição Mista 325
3.6 Soberania Capitalista, ou Administrando a Sociedade Global de Controle 347

PARTE 4 Declínio e Queda do Império 373

4.1 Virtualidades 375
4.2 Geração e Corrupção 393
4.3 A Multidão contra o Império 417

Notas 439
Índice 495

PREFÁCIO

O império está se materializando diante de nossos olhos. Nas últimas décadas, a começar pelo período em que regimes coloniais eram derrubados, e depois em ritmo mais veloz quando as barreiras soviéticas ao mercado do capitalismo mundial finalmente caíram, vimos testemunhando uma globalização irresistível e irreversível de trocas econômicas e culturais. Juntamente com o mercado global e com circuitos globais de produção, surgiu uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando — em resumo, uma nova forma de supremacia. O império é a substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder supremo que governa o mundo.

Muita gente sustenta que a globalização da produção e da permuta capitalistas é prova de que as relações econômicas tornaram-se mais independentes de controles políticos, e, conseqüentemente, que a soberania política está em declínio. Há ainda quem comemore essa nova era como uma libertação da economia capitalista de restrições e distorções que as forças políticas lhe impunham; e não falta quem veja e lamente nisso o fechamento de canais institucionais que permitiam aos trabalhadores e cidadãos influenciar ou contestar a fria lógica do lucro capitalista. É fato que, em sintonia com o processo de globalização, a soberania de Estados-nação, apesar de ainda eficaz, tem gradualmente diminuído. Os fatores primários de produção e troca — dinheiro, tecnologia, pessoas e bens — comportam-se cada vez mais à vontade num mundo acima das fronteiras nacionais; com isso, é cada vez menor o poder que tem o Estado-nação de regular esses fluxos e impor sua autoridade sobre a economia. Nem mesmo os Estados-nação mais dominantes devem ser tidos como autoridades supremas e

soberanas, seja fora ou mesmo dentro de suas fronteiras. *O declínio da soberania dos Estados-nação, entretanto, não quer dizer que a soberania como tal esteja em declínio.*[1] Através das transformações contemporâneas, os controles políticos, as funções do Estado, e os mecanismos reguladores continuaram a determinar o reino da produção e da permuta econômica e social. Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império.

A soberania declinante dos Estados-nação, e sua crescente incapacidade de regular as permutas econômicas e culturais, é certamente um dos sintomas primários da chegada do Império. A soberania do Estado-nação era a pedra angular do imperialismo que as potências européias construíram na idade moderna. Entendemos "Império", entretanto, como algo completamente diverso de "imperialismo". As fronteiras definidas pelo moderno sistema de Estados-nação foram fundamentais para o colonialismo europeu e para a expansão econômica: os limites territoriais do país delimitavam o centro de poder a partir do qual era exercido o controle sobre territórios externos por meio de um sistema de canais e barreiras que, sucessivamente, facilitavam e obstruíam o fluxo de produção e circulação. O imperialismo era, na realidade, uma extensão da soberania dos Estados-nação europeus além de suas fronteiras. Finalmente, quase todos os territórios existentes puderam ser parcelados e o mapa mundial pôde ser codificado em cores européias: vermelho para territórios britânicos, azul para franceses, verde para portugueses. Onde quer que deitasse raízes, a soberania moderna construía um Leviatã que cobria como um arco seu domínio social e impunha fronteiras territoriais hierárquicas, para fiscalizar a pureza de sua identidade e para excluir tudo que representasse o outro.

A transição para o Império surge do crepúsculo da soberania moderna. Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O Império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e

permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras. As distintas cores nacionais do mapa imperialista do mundo se uniram e mesclaram, num arco-íris imperial global.

A transformação da moderna geografia imperialista do mundo e a realização do mercado global marcam uma mudança no modo capitalista de produção. O mais importante é que divisões espaciais dos três mundos (Primeiro, Segundo e Terceiro) ficaram tão misturadas que a qualquer momento nos deparamos com o Primeiro Mundo no Terceiro, o Terceiro no Primeiro, e o Segundo, a bem dizer, em parte alguma. O capital parece se defrontar com um universo ameno ou, com efeito, um mundo definido por novos e complexos regimes de diferenciação e homogeneização, ora se desterritorializando, ora se reterritorializando. A construção dos caminhos e limites desses novos fluxos globais tem sido acompanhada por uma transformação dos próprios processos produtivos dominantes, com o resultado de que o papel da mão-de-obra industrial foi restringido, e em seu lugar ganhou prioridade a mão-de-obra comunicativa, cooperativa e cordial. Na pós-modernização da economia global, a produção de riqueza tende cada vez mais ao que chamaremos de produção biopolítica, a produção da própria vida social, na qual o econômico, o político e o cultural cada vez mais se sobrepõem e se completam um ao outro.

Muita gente identifica os Estados Unidos como a autoridade definitiva que rege o processo de globalização e a nova ordem mundial. Simpatizantes aplaudem este país como expoente do mundo e única superpotência, enquanto detratores o denunciam como opressor imperialista. Os dois pontos de vista partem do pressuposto de que os Estados Unidos simplesmente vestiram o manto do poder global deixado cair pelos países europeus. Se o século XIX foi o do domínio britânico, o século XX é o do domínio americano; em outras palavras, se a modernidade foi européia, a pós-modernidade é americana. A acusação mais grave que os detratores podem fazer, portanto, é a de que os Estados Unidos estão repetindo as práticas dos velhos imperialistas europeus, enquanto os defensores festejam os americanos como um líder mundial mais eficaz e benevolente, que acerta onde os europeus erraram. Nossa hipótese básica, entretanto, de que uma nova forma imperial de supremacia surgiu, contradiz ambas as teorias. *Os Esta-*

dos Unidos não são, e nenhum outro Estado-nação poderia ser, o centro de um novo projeto imperialista. O imperialismo acabou. Nenhum país ocupará a posição de liderança mundial que as avançadas nações européias um dia ocuparam.

De fato, os Estados Unidos ocupam posição privilegiada no Império, e esse privilégio decorre não de semelhanças com antigas potências imperialistas européias mas de diferenças em relação a elas. Essas diferenças podem ser reconhecidas mais claramente concentrando-se a atenção nos alicerces propriamente imperiais (não imperialistas) da constituição dos Estados Unidos. Entenda-se aqui por constituição tanto a *constituição formal,* o documento escrito com suas emendas e seu aparelho legal, como também a *constituição material,* ou seja, a formação e re-formação contínua da composição de forças sociais. Thomas Jefferson, os autores da *Federalist,* e outros fundadores ideológicos dos Estados Unidos se inspiraram no antigo modelo imperial; acreditavam estar criando do outro lado do Atlântico um novo Império, com fronteiras abertas e em expansão, onde o poder seria distribuído, verdadeiramente, em redes. Essa concepção imperial sobreviveu e amadureceu ao longo da história da constituição dos Estados Unidos, e surgiu agora em escala global, na sua forma plenamente desenvolvida.

Deve-se salientar que "Império" é usado aqui não como *metáfora,* o que exigiria uma demonstração das semelhanças entre a ordem mundial de hoje e os Impérios de Roma, da China, das Américas, e assim por diante, mas como *conceito,* o que pede basicamente uma abordagem teórica.[2] O conceito de Império caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites. Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo "civilizado". Nenhuma fronteira territorial confina o seu reinado. Em segundo lugar, o conceito de Império apresenta-se não como um regime histórico nascido da conquista, e sim como uma ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente. Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre — e assim sempre deveriam ter sido. Dito de outra forma, o

Império se apresenta, em seu modo de governo, não como um momento transitório no desenrolar da História, mas como um regime sem fronteiras temporais, e, nesse sentido, fora da História ou no fim da História. Em terceiro lugar, o poder de mando do Império funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social. O Império não só administra um território com sua população mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. Finalmente, apesar de a prática do Império banhar-se continuamente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz — uma paz perpétua e universal fora da História.

O Império com o qual nos deparamos exerce enormes poderes de opressão e destruição, mas isso não deveria, de modo algum, nos deixar saudosos das antigas formas de dominação. A transição para o Império e seus processos de globalização oferece novas possibilidades para as forças de libertação. A globalização, é claro, não é uma coisa única, e os múltiplos processos que chamamos de globalização não são unificados nem unívocos. Nosso desafio político, tentaremos demonstrar, não consiste simplesmente em resistir a esses processos mas em reorganizá-los e canalizá-los para novos objetivos. As forças criadoras da multidão que sustenta o Império são capazes também de construir, independentemente, um Contra-império, uma organização política alternativa de fluxos e intercâmbios globais. Os esforços para contestar e subverter o Império, e para construir uma alternativa real, terão lugar no próprio terreno imperial — na realidade, essa nova luta já começou. Mediante tais esforços, e muitos outros da mesma natureza, a multidão terá de inventar novas formas democráticas e novos poderes constituintes que um dia nos conduzirão através e além do Império.

A genealogia que observamos em nossa análise da transição do imperialismo para o Império será européia na fase inicial e depois euro-americana, não por acreditarmos que essas regiões são a fonte exclusiva e privilegiada de nossas idéias e de inovações históricas, mas simplesmente porque essa era a senda geográfica dominante na qual os conceitos e práticas que hoje animam o Império se desenvolveram — paralelamente, como

tentaremos mostrar, ao desenvolvimento do modo capitalista de produção.[3] Embora a genealogia do Império seja, nesse sentido, eurocêntrica, seus poderes atuais não estão limitados a nenhuma região em particular. Lógicas de mando que de certa forma surgiram na Europa e nos Estados Unidos agora adquirem práticas de dominação em todo o mundo. Mais importante ainda, as forças que contestam o Império e prefiguram com efeito uma sociedade global alternativa não estão, elas próprias, limitadas a qualquer região geográfica. A geografia desses poderes alternativos, a nova cartografia, ainda espera ser escrita ou, na verdade, está sendo escrita com muita resistência, muita luta e com os desejos da multidão.

Ao escrever este livro, esforçamo-nos ao máximo para adotar uma abordagem amplamente interdisciplinar.[4] Nossa argumentação procura ser em igual medida filosófica e histórica, cultural e econômica, política e antropológica. Em parte, o tema do nosso estudo exige essa ampla interdisciplinaridade, uma vez que no Império as fronteiras que previamente talvez justificassem estreita abordagem disciplinar estão sendo derrubadas. No mundo imperial, o economista, para citar um exemplo, precisa ter conhecimento básico da produção cultural a fim de compreender a economia, e da mesma forma o crítico cultural precisa de conhecimento básico dos processos econômicos para compreender a cultura. É uma exigência do nosso projeto. Esperamos com este livro oferecer uma base teórica geral e ferramentas conceituais para teorizar e agir dentro do Império e contra ele.[5]

Como é praxe na maioria dos livros volumosos, este pode ser lido de diferentes maneiras: do começo para o fim, do fim para o começo, em parcelas, saltando, ou seguindo correlações. As seções da Parte 1 apresentam a problemática geral do Império. No trecho central do livro, que corresponde às Partes 2 e 3, contamos a história da transição da modernidade para a pós-modernidade, ou do imperialismo para o Império. Na Parte 2, narramos basicamente a passagem da perspectiva histórica das idéias e da cultura do começo do período moderno para o tempo presente. O fio condutor dessa parte é a genealogia do conceito de soberania. Na Parte 3 descrevemos a mesma transição do ponto de vista da produção, em que a produção é compreendida num sentido muito amplo, que abrange desde o fator econômico à produção da subjetividade. Essa descrição cobre um período menor e concentra-se basicamente nas transformações da produção capitalista do fim do século XIX até hoje. As estruturas internas das Partes 2 e 3 estão organizadas da seguinte forma: as primeiras seções de cada uma tratam da fase moderna e imperialista; as intermediárias lidam com os mecanismos de transição; e as seções finais analisam nosso mundo pós-moderno e imperial.

Organizamos o livro dessa maneira para salientar a importância da mudança do reino das idéias para o da produção. O Intermezzo entre as Partes 2 e 3 funciona como uma dobradiça que articula o movimento de um ponto de vista para o outro. Queremos que essa mudança de perspectivas funcione como o trecho de *O capital* em que Marx nos convida a abandonar a ruidosa esfera da troca para descer à morada oculta da produção. No reino da produção as desigualdades são claramente reveladas e, além disso, é lá que surgem as resistências mais eficazes e as alternativas ao poder do Império. Na Parte 4 procuramos identificar essas alternativas, que hoje traçam as linhas de um movimento para além do Império.

Este livro começou a ser escrito bem depois da Guerra do Golfo Pérsico e foi concluído bem depois da guerra de Kosovo. O leitor deve, portanto, situar a argumentação a meio caminho entre esses dois acontecimentos marcantes na construção do Império.

PARTE 1

A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO PRESENTE

1.1

ORDEM MUNDIAL

> O capitalismo só tem êxito quando começa a ser identificado com o Estado, quando é ele o próprio Estado.
>
> Fernand Braudel

> Eles praticam um massacre e o chamam de paz.
>
> Tácito

A problemática do Império é determinada, em primeiro lugar, por um fato singular: a existência de uma ordem mundial. Essa ordem é expressa como uma formação jurídica. Nossa tarefa inicial, portanto, é entender a *constituição* da ordem que está sendo formada hoje. Para isso, já de saída, eliminamos duas concepções comuns a respeito dessa ordem que partem de extremos opostos: a primeira delas é a noção de que a ordem atual surge, de alguma forma, *espontaneamente* da interação de forças globais radicalmente heterogêneas, como se essa ordem fosse um concerto harmonioso orquestrado pela mão neutra e oculta do mercado mundial; a segunda é a idéia de que a ordem é ditada por uma única potência e um único centro de racionalidade *transcendente* para as forças globais, guiando as diversas fases de desenvolvimento histórico segundo um plano consciente e onisciente, algo assim como uma teoria conspiratória da globalização.[1]

Nações Unidas

Antes de investigar a constituição do Império em termos jurídicos, é preciso analisar com minúcia os processos constitucionais que acabaram por definir as categorias jurídicas centrais, e, em particular, dar atenção especial ao processo da longa transição do direito soberano de Estados-nação (e o direito internacional que daí decorre) para as primeiras configurações globais pós-modernas de direito imperial. Numa primeira aproximação, pode-se pensar nisso como sendo a genealogia de formas jurídicas que levaram ao papel supranacional das Nações Unidas, e agora vão além, e de suas diversas instituições afiliadas.

É amplamente aceito que a noção de ordem internacional que a modernidade européia propôs e voltou a propor continuamente, pelo menos desde a Paz de Westfália, está em crise.[2] Na realidade, sempre esteve em crise, e esse foi um dos motores que empurraram continuamente em direção ao Império. Talvez essa noção de ordem internacional e sua crise possa ser datada do tempo das Guerras Napoleônicas, como querem alguns estudiosos, ou talvez a origem deva ser localizada no Congresso de Viena e no estabelecimento da Santa Aliança.[3] De qualquer maneira, é fora de dúvida que na época da Primeira Guerra Mundial e do nascimento da Liga das Nações uma noção de ordem internacional e de sua crise já estava definitivamente estabelecida. O nascimento das Nações Unidas no fim da Segunda Guerra Mundial simplesmente reiniciou, consolidou e estendeu essa ordem jurídica internacional em desenvolvimento, que foi primeiro européia mas gradativamente se tornou global. As Nações Unidas, na realidade, podem ser vistas como o auge desse processo constitutivo, uma culminação que ao mesmo tempo revela as limitações do conceito de ordem *internacional* e aponta para além dela, rumo a um novo conceito de ordem *global*. Pode-se certamente analisar a estrutura jurídica da ONU em termos puramente negativos, e insistir no poder decadente dos Estados-nação no contexto internacional, mas é preciso também reconhecer que a noção de direito definida pela Carta da ONU aponta igualmente para uma nova fonte positiva de produção jurídica, eficaz em escala global — um novo centro de produção normativa que pode desempenhar um papel jurídico soberano

A ONU funciona como um gonzo na genealogia de estruturas jurídicas internacionais em sua evolução para estruturas globais. De um lado, toda a estrutura conceitual da ONU baseia-se no reconhecimento e na legitimação da soberania de Estados individuais, e está portanto firmemente assentada no velho alicerce do direito internacional definido por pactos e tratados. De outro lado, entretanto, esse processo de legitimação só é eficaz na medida em que transfere direito soberano para um verdadeiro centro *supranacional*. Não é intenção nossa criticar ou lamentar a grave (e por vezes trágica) insuficiência desse processo; de fato, estamos interessados nas Nações Unidas e no projeto de ordem internacional não como fim mas como verdadeira alavanca histórica que fez avançar a transição para um sistema propriamente global. É justamente a insuficiência do processo, portanto, que faz a diferença.

Para examinar mais de perto essa transição em termos jurídicos, é proveitoso ler a obra de Hans Kelsen, uma das mais importantes figuras intelectuais que estão por trás da formação da ONU. Já nas décadas de 1910 e 1920, ele propôs que o sistema jurídico internacional fosse concebido como a fonte suprema de toda formação e constituição jurídica nacional. Kelsen chegou a essa proposta por meio da análise da dinâmica formal de determinados arranjos de Estados. Os limites do Estado-nação, diz ele, criam obstáculos intransponíveis à realização da idéia de direito. Para Kelsen, o arranjo parcial da lei doméstica dos Estados-nação leva de volta, forçosamente, à universalidade e objetividade do arranjo internacional. Isso é não apenas lógico mas também ético, pois poria fim a conflitos entre Estados de poder desigual, e afirmaria um equilíbrio que é o princípio da verdadeira comunidade internacional. Por trás da seqüência formal descrita por Kelsen, existe portanto um esforço substancial de modernização esclarecida. Kelsen buscava, à maneira de Kant, uma noção de direito que pudesse tornar-se uma "organização de humanidade e, assim, de acordo com a suprema idéia ética".[4] Ele pretendia ir além da lógica do poder em relações internacionais, de modo que "os Estados individuais possam ser vistos juridicamente como entidades de igual categoria" e um "Estado mundial e universal" possa ser formado, organizado como "comunidade universal superior aos Estados individuais, envolvendo-os a todos como uma capa".[5]

Era de esperar, pois, que Kelsen mais tarde tivesse o privilégio de comparecer às reuniões de fundação da ONU em São Francisco, e ver suas hipóteses confirmadas. Para ele, as Nações Unidas organizaram uma idéia racional.[6] Deram pernas a uma idéia do espírito; apresentaram uma base real de eficácia para um projeto transcendental da validade do direito situado acima do Estado-nação. A validade e eficácia do direito poderiam agora ser unificadas na suprema fonte jurídica, e nessas condições o conceito de Kelsen, de uma norma fundamental, pôde finalmente tornar-se realidade.

Kelsen concebeu a construção e a validade formais do sistema como independentes da estrutura material que o organiza, mas na realidade a estrutura deve existir de alguma forma, e ser organizada materialmente. Como se constrói, de fato, o sistema? Esse é o ponto onde o pensamento de Kelsen deixa de ter qualquer utilidade para nós — pois tudo continua a ser apenas uma utopia fantástica. A transição que pretendemos estudar consiste, justamente, nessa brecha entre o conceito formal que sustenta a validade do processo jurídico numa fonte supranacional e a realização material desse conceito. A vida das Nações Unidas, de sua fundação ao fim da guerra fria, foi uma longa história de idéias, concessões e limitadas experiências voltadas mais ou menos para a construção desse arranjo supranacional. As aporias desse processo são óbvias, e não há necessidade de descrevê-las com detalhes. Certamente o domínio das Nações Unidas sobre a estrutura geral do projeto supranacional, entre 1945 e 1989, provocou algumas das mais perversas conseqüências teóricas e práticas. E ainda assim foi insuficiente para impedir a constitucionalização de um poder supranacional.[7] Nas ambíguas experiências das Nações Unidas, o conceito jurídico de Império começa a ganhar forma.

As respostas teóricas a essa constitucionalização de um poder mundial supranacional, entretanto, têm sido completamente inadequadas. Em vez de reconhecer o que havia de realmente novo nesses processos supranacionais, a grande maioria dos teóricos jurídicos apenas tentou ressuscitar modelos anacrônicos para aplicá-los a novos problemas. Até certo ponto, com efeito, os modelos que presidiram o nascimento do Estado-nação foram simplesmente desempoeirados e reapresentados como projetos interpretativos para decifrar a construção de um poder supranacional. A

"analogia interna" tornou-se, dessa maneira, a ferramenta metodológica fundamental na análise de formas de ordem internacional e supranacional.[8] Duas linhas de pensamento foram especialmente ativas nessa transição, e como uma espécie de taquigrafia pode-se imaginá-las qual ressurreições de ideologias hobbesianas e lockianas que, noutros tempos, dominaram as concepções européias de Estado soberano.

A variante hobbesiana concentra-se primariamente na transferência do título de primazia e concebe a constituição da entidade soberana supranacional como um acordo contratual fundamentado na convergência de sujeitos estatais preexistentes.[9] Um novo poder transcendente, "tertium super partes", concentrado primariamente nas mãos dos militares (o que governa a vida e a morte, o hobbesiano "deus na terra") é, segundo essa escola, o único meio capaz de constituir um sistema internacional seguro e, assim, controlar a anarquia que os Estados soberanos forçosamente produzem.[10] Em contraste com isso, segundo a variante lockiana, o mesmo processo é projetado em termos mais descentralizados e pluralistas. Nesse contexto, no momento em que a transferência para um centro supranacional é completada, surgem redes de contrapoderes locais e constitucionalmente eficazes para contestar e/ou apoiar a nova figura de poder. Mais do que segurança global, pois, o que se propõe aqui é um constitucionalismo global; ou, para ser rigorosamente exato, isso equivale a um projeto para derrubar imperativos estatais pela constituição de uma *sociedade civil global*. Esses *slogans* pretendem evocar os valores do globalismo de que iria se imbuir a nova ordem internacional, ou, com efeito, a nova democracia transnacional.[11] Enquanto a hipótese hobbesiana salienta o processo contratual que faz surgir um novo poder supranacional unitário e transcendental, a hipótese lockiana concentra-se nos contrapoderes que animam o processo constitutivo e apóiam o poder supranacional. Em ambos os casos, entretanto, o novo poder global é apresentado simplesmente em analogia com a concepção clássica do poder nacional soberano dos Estados. Em vez de reconhecer a nova natureza do poder imperial, as duas hipóteses se limitam a insistir nas velhas formas herdadas de constituição do Estado: uma forma monárquica no caso hobbesiano, uma forma liberal no caso lockiano.

Apesar de, dadas as condições em que essas teorias foram formuladas (durante a guerra fria, quando as Nações Unidas se limitavam a coxear nos melhores momentos), termos o dever de reconhecer o grande alcance desses teóricos, também temos de assinalar que eles não explicam a novidade real dos processos históricos que estamos testemunhando.[12] Nesse particular, essas teorias podem se tornar, e de fato se tornam, prejudiciais, pois não reconhecem o ritmo acelerado, a violência e a necessidade com que o novo paradigma imperial funciona. *Eles não entendem que a soberania imperial assinala uma mudança de paradigma.* Paradoxalmente (mas na realidade não tanto assim) só a concepção de Kelsen apresenta um problema real, ainda que sua idéia se limite a um ponto de vista estritamente formalista. Que poder político existe ou pode ser criado, pergunta ele, que seja adequado à globalização das relações econômicas e sociais? Que fonte jurídica, que norma fundamental, e que comando podem apoiar uma nova ordem e evitar o iminente mergulho na desordem global?

A Constituição do Império

Muitos teóricos contemporâneos relutam em reconhecer a globalização da produção capitalista e seu mercado mundial como uma verdade fundamentalmente nova e uma mudança histórica significativa. Os teóricos ligados à nova perspectiva dos sistemas mundiais, por exemplo, sustentam que desde o começo o capitalismo sempre funcionou como uma economia mundial, e portanto os que reclamam a respeito da novidade da globalização não compreenderam bem a sua história.[13] É sem dúvida importante salientar tanto a contínua relação de fundação do capitalismo com o mercado mundial (ou pelo menos uma tendência nesse sentido) como os ciclos de expansão do desenvolvimento do capitalismo; mas a atenção adequada às dimensões universais ou universalizantes, *ab origine,* do desenvolvimento do capitalismo não deve nos impedir de ver a ruptura ou a mudança da produção capitalista contemporânea e as relações globais de poder. Acreditamos que essa mudança torna perfeitamente claro e possível o atual projeto capitalista de unir o poder econômico ao poder político, para materializar,

em outras palavras, uma ordem convenientemente capitalista. Em termos constitucionais, os processos de globalização já não são apenas um fato mas também uma fonte de definições jurídicas que tende a projetar uma configuração única supranacional de poder político.

Outros teóricos relutam em reconhecer uma mudança importante nas relações globais de poder, por acharem que os Estados-nação capitalistas dominantes continuam a exercer domínio imperialista sobre outras nações e regiões do globo. Desse panorama, as tendências contemporâneas ao Império representariam não um fenômeno fundamentalmente novo mas apenas o aperfeiçoamento do imperialismo.[14] Sem subestimar essas importantes e verdadeiras linhas de continuidade, contudo, julgamos necessário notar que o que era conflito ou competição entre diversas potências imperialistas foi, num sentido essencial, substituído pela idéia de um poder único que está por cima de todas elas, que as organiza numa estrutura unitária e as trata de acordo com uma noção comum de direito decididamente pós-colonial e pós-imperialista. É este, na realidade, o ponto de partida do nosso estudo do Império: uma nova noção de direito, ou melhor, um novo registro de autoridade e um projeto original de produção de normas e de instrumentos legais de coerção que fazem valer contratos e resolvem conflitos.

Devemos assinalar aqui que damos atenção especial a configurações jurídicas de constituição do Império no começo de nosso estudo não em virtude de qualquer interesse disciplinar especializado — como se o direito ou a lei fossem por si mesmos como agentes reguladores, capazes de representar o mundo social em sua totalidade — mas, isto sim, pelo fato de que fornecem um bom índice do processo de constituição imperial. Outras configurações jurídicas oferecem uma primeira visão da tendência à regulamentação centralizada e unitária do novo mercado mundial e das relações globais de poder, com todas as dificuldades que tal projeto apresenta. Transformações jurídicas apontam, com efeito, para mudanças na constituição material da ordem e poder mundiais. A transição a que estamos assistindo, da lei internacional tradicional, que era definida por contratos e tratados, para a definição e constituição de um novo poder soberano e supranacional (e para uma noção imperial de direito), ainda que incom-

pleta, nos dá uma estruturação na qual podemos ler os processos sociais totalizantes do Império. Com efeito, a transformação jurídica funciona como sintoma das mudanças da constituição material biopolítica de nossas sociedades. Essas mudanças dizem respeito não apenas à lei internacional e às relações internacionais mas também às relações de poder no plano interno de cada país. Portanto, enquanto estudamos e fazemos a crítica das novas formas de lei internacional e supranacional, seremos ao mesmo tempo empurrados para o coração da teoria política do Império, onde o problema da primazia supranacional, sua fonte de legitimação, e sua prática, põe em evidência problemas políticos, culturais e, finalmente, ontológicos.

Para abordar a idéia jurídica de Império, devemos primeiro atentar para a genealogia do conceito, o que nos dará alguns termos preliminares para nosso estudo. O conceito vem até nós através de uma longa tradição, basicamente européia, que remonta pelo menos à Roma antiga, pela qual a configuração jurídico-política do Império foi intimamente associada às origens cristãs das civilizações européias. Aí a concepção de Império uniu categorias jurídicas e valores éticos universais, fazendo-os funcionarem juntos como um todo orgânico. Essa união tem funcionado continuamente dentro da idéia, sejam quais forem as vicissitudes da História do Império. Cada sistema jurídico é, de certa maneira, a cristalização de um conjunto de valores específicos, pois a ética faz parte da materialidade de qualquer fundação jurídica, mas o Império — e em particular a tradição romana de direito imperial — é peculiar na medida em que leva ao extremo a coincidência e a universalidade do ético e do jurídico: no Império há paz, no Império há garantia de justiça para todos. O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas. E, para atingir esses objetivos, ao poder único é dada a força necessária para conduzir, quando preciso for, "guerras justas" nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes.[15]

Desde o começo, portanto, o Império põe em movimento uma dinâmica ético-política, que jaz no coração do seu conceito jurídico. Esse conceito jurídico envolve duas tendências fundamentais: a primeira delas é a noção de um direito afirmado na construção de uma nova ordem que envolve todo o espaço daquilo que ela considera civilização, um espaço ilimitado e universal; a segunda é a noção de direito que abrange todo o tempo dentro de seu fundamento moral. O Império exaure o tempo histórico, suspende a História, e convoca o passado e o futuro para dentro de sua própria ordem ética. Em outras palavras, o Império apresenta sua ordem como algo permanente, eterno e necessário.

Na tradição germano-romana que floresceu na Idade Média, essas duas noções de direito andavam de mãos dadas.[16] A partir da Renascença, entretanto, com o triunfo do secularismo, as duas noções foram separadas e cada qual se desenvolveu independentemente. De um lado, surgiu no moderno pensamento político europeu um conceito de direito internacional, e, de outro, desenvolveram-se utopias de "paz perpétua". No primeiro caso, buscou-se a ordem que o Império Romano prometera, muito depois de sua queda, por meio de um mecanismo de tratados que construiria uma ordem internacional entre Estados soberanos operando analogamente aos mecanismos conceituais que garantiam a ordem dentro do Estado-nação e de sua sociedade civil. De Grotius a Puffendorf, pensadores teorizaram sobre o processo, em termos formais. No segundo caso, a idéia de "paz perpétua" reapareceu continuamente por toda a Europa moderna, de Bernardin de Saint-Pierre a Immanuel Kant. Essa idéia era apresentada como um ideal da razão, uma "luz" que tinha de criticar e também unir direito e eticidade, um pressuposto transcendental do sistema jurídico e um plano ideal de razão e ética. A alternância fundamental entre essas duas noções perpassa toda a modernidade européia, incluindo as duas grandes ideologias que definiram sua fase madura: a ideologia liberal, baseada no concerto pacífico de forças jurídicas e sua substituição no mercado; e a ideologia socialista que se concentra na unidade internacional mediante a organização de lutas e a substituição de direito.

Seria correto, portanto, afirmar que os diferentes progressos dessas duas noções de direito, que persistiram lado a lado por séculos de modernidade, tendem hoje a ser unificados e apresentados como categoria única? Suspeitamos que esse é o caso, sem dúvida, e que na pós-modernidade a noção de direito deve ser entendida novamente em termos de conceito de Império. Apesar disso, uma vez que grande parte de nossa investigação girará

em torno dessa pergunta, conduzindo-nos a dúvidas e perplexidades, não parece boa idéia tirar de imediato conclusões definitivas, mesmo que aqui estejamos nos limitando à análise da noção de direito. Já podemos reconhecer, contudo, importantes sintomas de renascimento do conceito de Império — sintomas que funcionam como provocações lógicas, surgidas no terreno da História, que a teoria não pode ignorar.

Um sintoma, por exemplo, é o renovado interesse no conceito e eficácia da *bellum justum*, a "guerra justa". Esse conceito, organicamente ligado a antigas ordens imperiais, e cuja rica e complexa genealogia remonta à tradição bíblica, começou a reaparecer recentemente como narrativa central das discussões políticas, sobretudo na esteira da Guerra do Golfo.[17] Tradicionalmente, o conceito se baseia, primordialmente, na idéia de que, quando um Estado se vê diante de uma ameaça de agressão que pode pôr em risco sua integridade territorial ou sua independência política, tem um *jus ad bellum* (direito de ir à guerra).[18] Há certamente algo de perturbador nesse renovado interesse pelo conceito de *bellum justum*, que a modernidade, ou melhor, o secularismo moderno, tanto lutou para eliminar da tradição medieval. O conceito tradicional da guerra justa envolve a banalização da guerra e a celebração da luta como instrumento ético, idéias que o pensamento político moderno e a comunidade internacional de Estados-nação repudiam com energia. Essas duas características tradicionais reapareceram em nosso mundo pós-moderno: de um lado, a guerra é reduzida ao *status* de ação policial, e de outro o novo poder que pode exercer legitimamente funções éticas por meio de conflito é sacralizado.

Longe de apenas repetir noções antigas e medievais, entretanto, o conceito atual apresenta inovações verdadeiramente fundamentais. A guerra justa já não é, em sentido algum, atividade de defesa ou resistência, como era, por exemplo, na tradição cristã de Santo Agostinho aos escolásticos da Contra-Reforma, como necessária à "cidade mundana" para garantir a própria sobrevivência. Ela se tornou uma atividade justificável em si mesma. Dois elementos distintos combinam-se neste conceito da luta justa: primeiro, a legitimidade do aparelho militar desde que eticamente fundamentado, e segundo, a eficácia da ação militar na conquista da ordem e da paz desejadas. A síntese desses dois elementos pode, de fato, ser fator determinante na fundação de uma nova tradição de Império. Hoje o inimigo, como a própria guerra, é banalizado (reduzido a objeto de rotineira repressão policial) e tornado absoluto (como Inimigo, uma ameaça total à ordem ética). A Guerra do Golfo nos oferece, talvez, o primeiro exemplo articulado dessa nova epistemologia do conceito.[19] A ressurreição da idéia de guerra justa pode ser apenas um sintoma da emergência do Império mas como é poderosa e sugestiva!

O Modelo de Autoridade Imperial

Devemos evitar definir a transição para o Império em termos puramente negativos, em termos do que ele não é, como acontece por exemplo quando se diz, o novo paradigma é definido pelo declínio definitivo dos Estados-nação soberanos, pela desregulamentação dos mercados internacionais, pelo fim do conflito antagônico entre entidades independentes, e assim por diante. Se o novo paradigma consistisse simplesmente nisso, suas conseqüências seriam verdadeiramente anárquicas. O poder, entretanto — e Michel Foucault não foi o único a nos ensinar isso — teme e despreza o vácuo. O novo paradigma já funciona em termos inteiramente positivos — e não poderia ser de outra forma.

O novo paradigma é ao mesmo tempo sistema e hierarquia, construção centralizada de normas e produção de legitimidade de grande alcance, espalhada sobre o espaço mundial. É configurado *ab initio* como dinâmica e flexível estrutura sistêmica, articulada horizontalmente. Concebemos a estrutura, numa espécie de taquigrafia intelectual, como um híbrido da teoria de sistemas de Niklas Luhmann com a teoria de justiça de John Rawls.[20] Alguns chamam esta situação de "governança sem governo" para indicar a lógica estrutural, às vezes imperceptível mas sempre e cada vez mais efetiva, que move todos os atores dentro da ordem global.[21] A totalidade sistêmica tem posição dominante na ordem geral, rompendo resolutamente com todas as dialéticas anteriores e desenvolvendo uma integração de atores que parece linear e espontânea. Ao mesmo tempo, entretanto, a eficácia do consenso sob uma autoridade suprema do arranjo aparece cada vez com

maior clareza. Todos os conflitos, todas as crises e todas as desavenças fazem avançar, efetivamente, o processo de integração, e demandam uma maior autoridade central. Paz, equilíbrio e o fim dos conflitos são os valores para os quais tudo se dirige. O desenvolvimento do sistema global (e, em primeiro lugar, do direito imperial) parece ser o desenvolvimento de uma máquina que impõe métodos de contínua contratualização que leva a equilíbrios sistêmicos — máquina que cria uma contínua demanda de autoridade. A máquina parece predeterminar o exercício da autoridade e da ação em todo o espaço social. Cada movimento é estabelecido e pode buscar o lugar que lhe está designado somente dentro do próprio sistema, na relação hierárquica que lhe foi outorgada. Esse movimento pré-constituído define a realidade do processo de constitucionalização imperial da ordem mundial — o novo paradigma.

Esse paradigma imperial é qualitativamente diferente das diversas tentativas feitas no período de transição para definir um projeto de ordem internacional.[22] Enquanto as perspectivas transicionais anteriores concentravam sua atenção nas dinâmicas de legitimação que conduziriam à nova ordem, no atual paradigma é como se a nova ordem já tivesse sido constituída. A inseparabilidade conceptual do título e do exercício do poder é afirmada desde o início, como o *a priori* efetivo do sistema. A imperfeita coincidência, ou melhor, as sempre presentes disjunções temporais e espaciais entre o novo poder central e o campo de aplicação de seus regulamentos não levam a crises ou à paralisia, apenas forçam o sistema a minimizá-las e superá-las. Em resumo, a mudança de paradigma é definida, pelo menos inicialmente, pelo reconhecimento de que só um poder estabelecido, superdeterminado com relação aos Estados-nação e relativamente autônomo é capaz de funcionar como centro da nova ordem mundial, exercendo sobre ela uma norma efetiva e, caso necessário, coerção. Segue-se daí que, como queria Kelsen, mas apenas sendo efeito paradoxal de sua utopia, uma espécie de positivismo jurídico também domina a formação de um novo arranjo jurídico.[23] A capacidade de formar um sistema é, com efeito, pressuposta pelo processo real de sua formação. Além disso, o processo de formação e os sujeitos que agem nele são atraídos com antecedência para o positivamente definido vórtex do centro, e essa atração torna-se irresistível, não apenas em nome da capacidade que tem o centro de exercer a força, mas também em nome do poder formal, que reside no centro, para traçar e sistematizar a totalidade. Outra vez deparamos com um híbrido de Luhmann e Rawls, mas até mesmo antes deles temos Kelsen, esse utopista, e portanto descobridor involuntário e contraditório da alma do direito imperial!

Mais uma vez, antigas noções de Império ajudam-nos a enunciar melhor a natureza desta nova ordem em formação. Como Tucídides, Lívio e Tácito nos ensinam (e Maquiavel, ao comentar suas obras), o Império é formado não com base na força, mas com base na capacidade de mostrar a força como algo a serviço do direito e da paz. Todas as intervenções de exércitos imperiais são solicitadas por uma ou mais partes envolvidas num conflito já existente. O Império não nasce por vontade própria; é *convocado* a nascer e constituído com base em sua capacidade de resolver conflitos. O Império se forma e suas intervenções tornam-se juridicamente legitimadas somente quando já está inserido na cadeia de consensos internacionais destinados a resolver conflitos existentes. Para voltar a Maquiavel, a expansão do Império radica-se na trajetória interna dos conflitos que, espera-se, ele deve resolver.[24] A primeira obrigação do Império, portanto, é ampliar o domínio dos consensos que dão apoio a seu próprio poder.

O modelo antigo nos dá uma aproximação preliminar, mas precisamos ir além dele para enunciar os termos do modelo global de autoridade hoje em funcionamento. Positivismo jurídico e teorias de direito natural, contratualismo e realismo institucional, formalismo e sistematismo podem, cada um, descrever um aspecto seu. O positivismo jurídico pode salientar a necessidade de existir um poder forte no centro do processo normativo; teorias de direito natural podem realçar os valores de paz e equilíbrio que o processo imperial proporciona; contratualismo pode pôr em primeiro plano a formação do consenso; realismo pode trazer à luz os processos formativos das instituições adequadas às novas dimensões de consenso e autoridade; e formalismo pode dar apoio lógico àquilo que o sistematismo justifica e organiza funcionalmente, salientando o caráter totalizador do

processo. Que modelo jurídico, entretanto, capta todas essas características da ordem supranacional?

Na primeira tentativa de definição, reconheceremos que as dinâmicas e articulações da nova ordem jurídica supranacional correspondem fortemente às novas características que acabaram definindo arranjos internos na transição da modernidade para a pós-modernidade.[25] Precisamos reconhecer essa correlação (talvez à maneira de Kelsen, e com certeza de modo realista) não tanto como "analogia interna" do sistema internacional, mas como "analogia supranacional" do sistema legal interno. As características primárias de ambos os sistemas envolvem hegemonia sobre práticas jurídicas, tais como método, prevenção e discurso. Normatividade, sanção e repressão surgem disso e se formam dentro de desenvolvimentos processuais. A razão da relativa (mas eficaz) coincidência do novo funcionamento da lei nacional com a lei supranacional deriva, em primeiro lugar, do fato de que elas operam no mesmo terreno, ou seja, o terreno da crise. Como nos ensinou Carl Schmitt, entretanto, crise no terreno da aplicação da lei deveria nos fazer atentar para o operador "de exceção" no momento de sua produção.[26] A lei nacional e a lei supranacional se definem por sua excepcionalidade.

A função da exceção neste caso é muito importante. Para assumir o controle de situação tão completamente fluida, e dominá-la, é necessário assegurar à autoridade que intervém (1) a capacidade de definir, sempre de forma excepcional, as demandas de intervenção; e (2) a capacidade de mobilizar forças e instrumentos que, de várias maneiras, podem ser aplicados à pluralidade e diversidade dos arranjos em crise. Aqui, portanto, nasce, em nome da excepcionalidade da intervenção, uma forma de direito que é realmente *direito de polícia.* A formação de um novo direito está inscrita no emprego da prevenção, da repressão e da força retórica destinadas à reconstrução do equilíbrio social: tudo isso é próprio da atividade de polícia. Podemos portanto reconhecer a fonte inicial e implícita de direito imperial em termos de ação policial e da capacidade da polícia de criar e manter a ordem. A legitimidade do arranjo imperial sustenta o exercício do poder de polícia, ao mesmo tempo que a atividade de uma força global de polícia demonstra a verdadeira eficácia do arranjo imperial. O poder

jurídico de reinar sobre a exceção e a capacidade de usar a força policial são, portanto, duas coordenadas iniciais que definem o modelo imperial de autoridade.

Valores Universais

Podemos perguntar, a esta altura, se ainda devemos usar o termo jurídico "direito" neste contexto. Como podemos chamar de direito (e especificamente de direito imperial) uma série de técnicas que, fundamentadas num estado de permanente exceção e no poder de polícia, reduz o direito e a lei a problemas de pura eficácia? Para resolver essas questões, devemos primeiro examinar mais atentamente o processo de constituição imperial a que estamos assistindo. É preciso salientar, já de início, que sua realidade é demonstrada não apenas pelas transformações da lei internacional que ela provoca, mas também pelas mudanças que causa na lei administrativa de sociedades individuais e de Estados-nação, ou na lei administrativa de sociedades cosmopolitas.[27] Por meio de sua transformação contemporânea da lei supranacional, o processo imperial de constituição tende direta ou indiretamente a penetrar e reconfigurar a lei interna das Estados-nação, e dessa forma a lei supranacional poderosamente superdetermina a lei nacional.

Talvez o sintoma mais significativo dessa transformação seja o desenvolvimento do chamado *direito de intervenção.*[28] Ele é geralmente concebido como o direito ou o dever que têm os senhores dominantes da ordem mundial de intervir em territórios de outros senhores no interesse de prevenir ou resolver problemas humanitários, garantindo acordos e impondo a paz. O direito de intervenção figurou com destaque na panóplia de instrumentos postos à disposição das Nações Unidas por sua Carta destinada a manter a ordem internacional, mas a reconfiguração contemporânea desse direito representa um salto qualitativo. Diferentemente do que acontecia na antiga ordem internacional, Estados individuais soberanos ou o poder supranacional (ONU) não mais intervêm apenas para assegurar ou impor a aplicação de acordos globais voluntariamente contratados. Agora as au-

toridades supranacionais que estão legitimadas não por direito mas por consenso intervêm em nome de qualquer espécie de trivial emergência e princípios éticos superiores. O que está por trás dessa intervenção não é um permanente estado de emergência e exceção, mas um permanente estado de emergência e exceção justificado pelo *apelo a valores essenciais de justiça.* Em outras palavras, o direito de polícia é legitimado por valores universais.[29]

Deve-se supor que, por funcionar basicamente com o objetivo de resolver urgentes problemas humanos, a legitimidade desse novo direito de intervenção está, portanto, fundamentada em valores humanos? Deve-se interpretar esse movimento como um processo que, com base em elementos flutuantes de situação histórica, põe em funcionamento uma máquina constitutiva movida por forças universais de justiça e de paz? Estaríamos, então, numa situação muito próxima da tradicional definição de Império, tal como foi promulgada pelo antigo imaginário romano-cristão?

Seria ir longe demais responder afirmativamente a essas perguntas, em momento tão prematuro de nossa investigação. A definição de desenvolvimento do poder imperial como ciência da polícia fundada na prática da guerra justa para enfrentar emergências que surgem continuamente é provavelmente correta, mas ainda insuficiente. Como vimos, as determinações fenomenológicas da nova ordem global existem numa situação assaz flutuante que poderia ser também caracterizada corretamente em termos de crise e de guerra. Como reconciliar a legitimação dessa ordem pela prevenção e policiamento com o fato de que a crise e a guerra demonstram, por si mesmas, a gênese e a legitimação muito questionáveis desse conceito de justiça? Como já assinalamos, essas técnicas e outras parecidas indicam que o que estamos testemunhando é um processo de constituição material da nova ordem planetária, a consolidação de sua máquina administrativa e a produção de novas hierarquias de comando do espaço global. Quem decidirá sobre as definições de justiça e ordem na extensão dessa totalidade no curso do seu processo constitutivo? Quem será capaz de definir o conceito de paz? Quem será capaz de unificar o processo de suspensão da História, e chamar essa suspensão de justa? Em torno dessas perguntas, a problemática do Império está completamente aberta, não fechada.

A esta altura, o problema no novo aparelho jurídico se nos apresenta em sua figura mais imediata: uma ordem global, uma justiça e um direito que ainda são virtuais mas que, apesar disso, já são aplicados em nós. Somos forçados, cada vez mais, a nos sentir participantes desta evolução, e somos chamados a assumir a responsabilidade pelo que ela se tornará dentro desse contexto. Nossa cidadania, como nossa responsabilidade ética, está situada dentro dessas novas dimensões — nosso poder e nossa impotência são medidos aqui. Poderíamos dizer, à maneira kantiana, que nossa disposição moral interna, quando confrontada e testada na ordem social, tende a ser determinada pelas categorias éticas, políticas e jurídicas do Império. Ou poderíamos dizer que a moralidade externa de cada ser humano e de cada cidadão é, agora, proporcional apenas ao contexto do Império. Esta nova moldura nos obriga a confrontar uma série de explosivas aporias, porque neste novo mundo jurídico e institucional em formação nossas idéias e práticas de justiça e nossos modos de esperança são questionados. As formas de apreensão privada e individual de valores estão dissolvidas: com o surgimento do Império, já não nos confrontamos com mediações locais do universal mas com o próprio universal. O caráter nacional de valores, os abrigos atrás dos quais eles apresentavam sua substância moral, os limites que protegem contra a exterioridade invasora — tudo isso desaparece. Somos todos obrigados a confrontar questões absolutas e alternativas radicais. No Império, a ética, a moralidade e a justiça ganham novas dimensões.

No curso de nossa pesquisa, vimo-nos diante de uma clássica problemática de filosofia política: o declínio e a queda do Império.[30] Pode parecer paradoxal que enfrentemos esses tópicos no começo, enquanto tratamos da sua construção inicial; mas o nascimento do Império de fato se realiza com base nas mesmas condições que caracterizam sua decadência e seu declínio. O Império está surgindo hoje como o centro que sustenta a globalização de malhas de produção e atira sua rede de amplo alcance para tentar envolver todas as relações de poder dentro de uma ordem mundial — e ao mesmo tempo exibe uma poderosa função policial contra novos bárbaros e escravos rebeldes que ameaçam sua ordem. O poder do Império parece estar subordinado às flutuações da dinâmica do poder local e

aos arranjos jurídicos parciais e mutáveis que buscam, mas nunca conseguem plenamente, levar de volta a um estado normal em nome da "excepcionalidade" de métodos administrativos. Essas características, entretanto, foram justamente as que definiram a Roma antiga e sua decadência, e que atormentaram tantos admiradores seus durante o Iluminismo. Não devemos esperar que a complexidade dos processos que constroem o novo relacionamento imperial de direito seja resolvida. Pelo contrário, os processos são e continuarão sendo contraditórios. A questão de definição de justiça e de paz não terá solução real; a força da nova constituição imperial não será contida num consenso articulado na multidão. Os termos da proposta jurídica de Império são completamente indeterminados, apesar de concretos. O Império nasce e se revela como crise. Devemos então ver nisto um Império em decadência, nos termos descritos por Montesquieu e Gibbon? Ou seria mais adequado entendê-lo em termos clássicos, como um Império de corrupção?

Aqui devemos entender corrupção acima de tudo não apenas em termos morais mas também em termos jurídicos e políticos, pois, de acordo com Montesquieu e Gibbon, quando as diferentes formas de governo não estão firmemente estabelecidas na república, o ciclo de corrupção é inevitavelmente posto em movimento, e a comunidade se desagrega.[31] Em segundo lugar, devemos entender a corrupção também em termos metafísicos: onde ente e essência, eficácia e valor não encontram satisfação comum desenvolve-se corrupção, em vez de geração.[32] São estes alguns dos eixos fundamentais do Império aos quais voltaremos mais tarde, com vagar.

Permitam-nos, para concluir, uma analogia final referente ao nascimento do cristianismo na Europa e sua expansão durante o declínio do Império Romano. Nesse processo, um enorme potencial de subjetividade foi construído e consolidado em termos de profecia do mundo que viria, um projeto quiliástico. Essa nova subjetividade ofereceu uma alternativa absoluta ao espírito do direito imperial — uma nova base ontológica. Deste ponto de vista, o Império foi aceito como "a maturidade da época" e a unidade da civilização existente, mas foi desafiado em sua totalidade por um eixo ético e ontológico completamente diferente. Da mesma forma hoje,

dado que os limites de problemas insolúveis do novo direito imperial estão estabelecidos, a teoria e a prática podem ir além deles, e encontrar outra vez uma base ontológica de antagonismo — dentro do Império, mas também contra o Império e além dele, no mesmo nível de totalidade.

1.2

PRODUÇÃO BIOPOLÍTICA

> A "polícia" aparece como uma administração que encabeça o Estado, juntamente com o judiciário, o exército e o erário. Certo. Mas na realidade, abrange tudo. Diz Turquet: "Ela se ramifica por todas as circunstâncias da vida do povo, por tudo que o povo faz ou empreende. Seu campo de ação inclui o judiciário, as finanças e o exército." A *polícia* inclui tudo.
>
> Michel Foucault

Do ponto de vista jurídico, pudemos vislumbrar alguns dos elementos da gênese ideal do Império, mas dessa única perspectiva seria difícil, talvez impossível, entender como a máquina imperial é posta em funcionamento. Conceitos e sistemas jurídicos sempre se referem a outra coisa que não eles mesmos. Pela evolução e pelo exercício do direito, eles apontam para a condição material que define seu ponto de apoio na realidade social. Nossa análise deve agora descer ao nível dessa materialidade e investigar a transformação material do paradigma de governo. Precisamos descobrir os meios e as forças de produção da realidade social, bem como as subjetividades que a animam.

Biopoder na Sociedade de Controle

Em muitos sentidos, a obra de Michel Foucault preparou o terreno para essa investigação do funcionamento material do mando imperial. Em primeiro lugar, a obra de Foucault nos permite reconhecer uma transição histórica, de época, nas formas sociais da *sociedade disciplinar* para a *sociedade de controle*.[1] Sociedade disciplinar é aquela na qual o comando social é construído mediante uma rede difusa de *dispositivos* ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas. Consegue-se pôr para funcionar essa sociedade, e assegurar obediência a suas regras e mecanismos de inclusão e/ou de exclusão, por meio de instituições disciplinares (a prisão, a fábrica, o asilo, o hospital, a universidade, a escola e assim por diante) que estruturam o terreno social e fornecem explicações lógicas adequadas para a "razão" da disciplina. O poder disciplinar se manifesta, com efeito, na estruturação de parâmetros e limites do pensamento e da prática, sancionando e prescrevendo comportamentos normais e/ou desviados. Foucault geralmente se refere ao *ancien régime* e à idade clássica da civilização francesa para ilustrar o surgimento da disciplinaridade, mas de forma ainda mais geral podemos dizer que toda a primeira fase de acumulação capitalista (na Europa e em outras partes) foi conduzida sob esse paradigma de poder. Devemos entender a sociedade de controle, em contraste, como aquela (que se desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade) na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais "democráticos", cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos. Os comportamentos de integração social e de exclusão próprios do mando são, assim, cada vez mais interiorizados nos próprios súditos. O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade. A sociedade de controle pode, dessa forma, ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes.

A seguir, a obra de Foucault nos permite reconhecer a natureza *biopolítica* do novo paradigma de poder.[2] Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade. Como disse Foucault, "a vida agora se tornou objeto de poder".[3] A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida.

Essas duas linhas da obra de Foucault se combinam entre si no sentido de que só a sociedade de controle está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno *exclusivo* de referência. Na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, um novo paradigma de poder é realizado, o qual é definido pelas tecnologias que reconhecem a sociedade como o reino do biopoder. Na sociedade disciplinar os efeitos das tecnologias biopolíticas ainda eram parciais, no sentido de que o ato de disciplinar se desenvolvia de acordo com lógicas relativamente fechadas, geométricas e quantitativas. A disciplinaridade fixou indivíduos dentro de instituições mas não teve êxito em consumi-los completamente no ritmo das práticas produtivas e da socialização produtiva; não chegou a permear inteiramente a consciência e o corpo dos indivíduos, ao ponto de tratá-los e organizá-los na totalidade de suas atividades. Na sociedade disciplinar, portanto, a relação entre o poder e o indivíduo permaneceu estável: a invasão disciplinar de poder correspondeu à resistência do indivíduo. Em contraste com isso, quando o poder se torna inteiramente biopolítico, todo o corpo social é abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades. Essa relação é aberta, qualitativa e expressiva. A sociedade, agrupada dentro de um poder que vai até os gânglios da estrutura social e seus processos de desenvolvimento, reage como um só corpo. O poder é, dessa forma, expresso como um controle que se estende pelas profundezas da consciência

e dos corpos da população — e ao mesmo tempo através da totalidade das relações sociais.[4]

Nessa passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, portanto, pode-se dizer que a relação cada vez mais intensa de mútua implicação de todas as forças sociais que o capitalismo buscou durante todo o seu desenvolvimento foi plenamente realizada. Marx reconheceu algo familiar no que chamou de passagem da subordinação formal para a subordinação real do trabalho ao capital,[5] e posteriormente filósofos da Escola de Frankfurt analisaram uma transição estreitamente relacionada da subordinação da cultura (e das relações sociais) à figura totalitária do Estado, ou realmente dentro da perversa dialética do Iluminismo.[6] A transição a que nos referimos, entretanto, é fundamentalmente desigual porque, em vez de concentrar-se na unidimensionalidade do processo descrito por Marx e reformulado e ampliado pela Escola de Frankfurt, a transição foucaultiana lida fundamentalmente com o paradoxo da pluralidade e da multiplicidade — e Deleuze e Guattari desenvolveram essa perspectiva com clareza ainda maior.[7] A análise da subordinação real, entendida como envolvendo não apenas a dimensão econômica ou apenas a dimensão social da sociedade mas também o próprio *bios* social, e quando está atenta às modalidades de disciplinaridade e/ou controle, desfaz a figura linear e totalitária do desenvolvimento capitalista. A sociedade civil é absorvida no Estado, mas a conseqüência disso é uma explosão dos elementos previamente coordenados e mediados na sociedade civil. As resistências deixam de ser marginais e tornam-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em redes; os pontos individuais são singularizados em mil platôs. O que Foucault implicitamente construiu (e Deleuze e Guattari tornaram explícito) é portanto o paradoxo de um poder que, à medida que unifica e envolve todos os elementos da vida social (perdendo com isso sua capacidade efetiva de mediar diferentes forças sociais), nesse exato momento revela um novo contexto, um novo *milieu* de máxima pluralidade e incontornável singularização — um *milieu* do evento.[8]

Essas concepções da sociedade de controle e do biopoder descrevem aspectos centrais do conceito de Império. O conceito de Império é a estrutura na qual a nova omniversalidade de sujeitos deve ser entendida, e é o

objetivo em cuja direção o novo paradigma de poder conduz. Aqui se abre um verdadeiro abismo entre as diversas fundações teóricas antigas de lei internacional (tanto em sua forma contratual e/ou na forma da ONU) e a nova realidade da lei imperial. Todos os elementos intermediários do processo ficaram, com efeito, à margem, de forma que a legitimidade da ordem internacional já não pode ser construída por mediações e tem de ser captada imediatamente em toda a sua diversidade. Já reconhecemos esse fato sob o prisma jurídico. Vimos, na verdade, que quando a nova noção de direito aparece no contexto da globalização e se revela capaz de tratar a esfera universal, planetária, como um conjunto único e sistêmico, deve-se presumir um imediato pré-requisito (agindo num Estado de exceção) e uma tecnologia adequada, plástica e constitutiva (as técnicas de polícia).

Embora o Estado de exceção e tecnologias de polícia constituam o sólido núcleo e o elemento central do novo direito imperial, esse novo regime nada tem a ver com as artes jurídicas da ditadura e do totalitarismo que em outras eras e com grande alarde foram exaustivamente descritos por muitos autores (na realidade, um número excessivo deles).[9] Pelo contrário, o império da lei continua a desempenhar papel central no contexto da transição contemporânea: o direito continua sendo eficaz e (precisamente por meio do Estado de exceção e das técnicas de polícia) se torna método. Essa é uma transformação radical que revela a relação não mediada entre poder e subjetividades, assim demonstrando a impossibilidade de mediações "prévias" e a incontornável variedade temporal do evento.[10] Através dos ilimitados espaços globais, até às profundezas do mundo biopolítico, e confrontando-se com uma imprevisível temporalidade — tais são as determinações pelas quais o novo direito supranacional deve ser definido. É aqui que o conceito de Império deve lutar para se estabelecer, que ele precisa provar sua eficácia, e, portanto, que a máquina deve ser posta em movimento.

Desse ponto de vista, o contexto biopolítico do novo paradigma é totalmente indispensável à nossa análise. É isso que apresenta o poder como alternativa, não apenas entre obediência e desobediência, ou entre participação política formal e recusa, mas também em toda a esfera da vida e da morte, da fartura e da pobreza, da produção e da reprodução social, e as-

sim por diante. Dadas as grandes dificuldades que tem a nova noção de direito para representar essa dimensão do poder do Império, e dada a sua incapacidade de atingir concretamente o biopoder em todos os seus aspectos materiais, o direito imperial pode, no melhor dos casos, representar apenas parcialmente o projeto subjacente da nova constituição da ordem mundial, e não pode, realmente, abarcar o motor que o põe em movimento. Nossa análise deve concentrar sua atenção na dimensão *produtiva* do biopoder.[11]

A Produção da Vida

A questão da produção em relação ao biopoder e à sociedade de controle, entretanto, revela uma debilidade do trabalho dos autores de quem tomamos emprestadas essas noções. Devemos aclarar, portanto, as dimensões "vitais" ou biopolíticas da obra de Foucault em relação à dinâmica da produção. Foucault sustenta em diversos trabalhos, em meados da década de 1970, que não se pode compreender a transição do Estado "soberano" do *ancien régime* para o moderno "Estado" disciplinar sem levar em conta o modo como o contexto biopolítico foi progressivamente posto a serviço da acumulação capitalista: "O controle da sociedade sobre os indivíduos não é feito apenas por meio da consciência ou da ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, a biopolítica é o que mais importa, o biológico, o somático, o físico."[12]

Um dos objetivos centrais de sua estratégia de pesquisa nesse período era ir além das versões de materialismo histórico, incluindo diversas variantes da teoria marxista, que consideravam o problema do poder e da reprodução social num nível superestrutural separado do nível real e básico da produção. Dessa forma, Foucault tentou levar o problema da reprodução social e todos os elementos da chamada superestrutura de volta para dentro da estrutura material e fundamental, e definir esse terreno não apenas em termos econômicos mas também em termos culturais, físicos e subjetivos. Assim podemos compreender o quanto a concepção de Foucault do todo social foi aperfeiçoada e realizada quando, em fase subseqüente de sua

obra, expôs as linhas em formação da sociedade de controle como uma figura de poder ativa em toda a biopolítica social. Não parece, entretanto, que Foucault — mesmo quando apreendeu vigorosamente o horizonte biopolítico da sociedade e o definiu como campo de imanência — jamais tenha tido êxito em afastar seu pensamento da epistemologia estruturalista que orientou sua pesquisa desde o início. Por epistemologia estruturalista queremos dizer a reinvenção de uma análise funcionalista no domínio das ciências humanas, um método que efetivamente sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica de reprodução cultural e social.[13] De fato, se nessa altura tivéssemos de perguntar a Foucault quem ou o que impele o sistema, ou melhor, o que é o "bios", sua resposta seria inefável, ou não haveria resposta. O que Foucault não entende, finalmente, é a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica.[14]

Em contraste com isso, Deleuze e Guattari nos apresentam um entendimento adequadamente pós-estruturalista do biopoder que renova o pensamento materialista e se apóia firmemente na questão da produção do ser social. Sua obra desmistifica o estruturalismo e todas as concepções filosóficas, sociológicas e políticas que fazem da firmeza da moldura epistemológica um inevitável ponto de referência. Eles concentram nossa atenção claramente na substância ontológica da produção social. Máquinas produzem. O constante funcionamento das máquinas sociais em seus diversos aparelhos e montagens produz o mundo juntamente com os sujeitos e objetos que o constituem. Deleuze e Guattari, porém, parecem capazes de conceber positivamente apenas as tendências ao movimento contínuo e aos fluxos absolutos, e assim, em seu modo de pensar, também, os elementos criativos e a ontologia radical da produção do social permanecem insubstanciais e impotentes. Deleuze e Guattari descobrem a produtividade da reprodução social (produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, formações), mas conseguem articulá-la apenas superficial e efemeramente, como um horizonte caótico e indeterminado, marcado pelo evento inalcançável.[15]

Podemos entender melhor a relação entre produção social e biopoder na obra de um grupo de autores marxistas italianos contemporâneos, que

reconhecem a dimensão biopolítica em termos da nova natureza do trabalho produtivo e de seu desenvolvimento vivo na sociedade, usando termos como "intelectualidade de massa", "trabalho imaterial", e o conceito marxista de "intelecto geral".[16] Essas análises partem de dois projetos de pesquisa coordenada. O primeiro consiste na análise das recentes transformações do trabalho produtivo e sua tendência a se tornar, cada vez mais, imaterial. O papel central previamente ocupado pela força de trabalho de operários de fábrica na produção de mais-valia está sendo hoje preenchido, cada vez mais, por força de trabalho intelectual, imaterial e comunicativa. É, portanto, necessário desenvolver uma nova teoria política que possa propor o problema desta nova acumulação capitalista de valor no centro do mecanismo de exploração (e dessa maneira, talvez, no centro potencial de revolta). O segundo, e conseqüente, projeto de pesquisa desenvolvido por essa escola consiste na análise da dimensão imediatamente social e comunicativa do trabalho ativo na sociedade capitalista contemporânea, e com isso propõe insistentemente o problema das novas configurações de subjetividade, em seu potencial de exploração e de revolução. A dimensão imediatamente social da exploração do trabalho imaterial ativo mergulha o trabalho em todos os elementos de relação que definem o social mas também, ao mesmo tempo, ativa os elementos críticos que desenvolvem o potencial de insubordinação e revolta mediante o conjunto completo de práticas trabalhistas. Depois de uma nova teoria de valor, portanto, precisa ser formulada uma nova teoria da subjetividade que opere, basicamente, através do conhecimento, da comunicação e da linguagem.

Essas análises restabeleceram, assim, a importância da produção dentro do processo biopolítico da constituição social, mas também, em certos aspectos, a isolaram — ao capturá-la de forma pura, refinando-a no plano ideal. Elas atuaram como se a descoberta de novas formas de forças produtivas — trabalho imaterial, trabalho intelectual massificado, e trabalho de "intelecto geral" — bastasse para compreender concretamente as relações dinâmicas e criativas entre a produção material e a reprodução social. Quando reinserem a produção no contexto biopolítico, apresentam-na quase exclusivamente no horizonte da linguagem e da comunicação. Um dos mais sérios defeitos tem sido, pois, a tendência desses autores para tratar as novas práticas trabalhistas na sociedade biopolítica *apenas* em seus aspectos intelectuais e incorpóreos. A produtividade de corpos e o valor do afeto, entretanto, são absolutamente essenciais nesse contexto. Desenvolveremos os três aspectos primários do trabalho imaterial na economia contemporânea: o trabalho comunicativo de produção industrial que recentemente se tornou ligado a redes de informação, o trabalho interativo de análise simbólica e resolução de problemas, e o trabalho de produção e manipulação de afetos (ver Seção 3.4). Esse terceiro aspecto, com foco na produtividade do corpóreo, do somático, é elemento sobremodo importante nas redes contemporâneas de produção biopolítica. Assim, a obra dessa escola e sua análise do intelecto geral são, sem dúvida, um passo à frente, mas sua estrutura conceptual continua pura demais, quase angélica. Em última análise, essas novas concepções também se limitam a arranhar a superfície da dinâmica produtiva da nova estrutura teórica do biopoder.[17]

Nossa tarefa, por conseguinte, é desenvolver essas tentativas parcialmente bem-sucedidas de reconhecer o potencial da produção biopolítica. É juntando com coerência as diferentes características definidoras do contexto biopolítico por nós descrito, e devolvendo-as à ontologia da produção, que teremos condições de identificar a nova figura do corpo biopolítico coletivo, que pode, não obstante, continuar tão contraditório quanto paradoxal. Esse corpo se torna estrutura não pela negação da força produtiva original que o anima, mas pelo seu reconhecimento; torna-se linguagem (tanto científica quanto social) porque é uma multidão de corpos singulares e determinados que buscam relação. É, portanto, tanto produção como reprodução, tanto estrutura como superestrutura, porque é vida no sentido mais pleno e política no sentido mais próprio. Nossa análise deve descer à selva das determinações produtivas e conflitivas que o corpo biopolítico coletivo nos oferece.[18] O contexto de nossa análise será, pois, o próprio desenrolar da vida, o processo da constituição do mundo, da História. A análise deve ser proposta não por meio de formas ideais, mas dentro do denso complexo da experiência.

Corporações e Comunicação

Ao indagarmos como podem ser constituídos os elementos políticos e soberanos da máquina imperial, descobrimos que não há necessidade de limitar nossa análise às instituições reguladoras supranacionais estabelecidas, ou sequer concentrá-la nisso. As organizações da ONU, em companhia das grandes agências transnacionais de finança e comércio (o FMI, o Banco Mundial, o GATT, e assim por diante), tornam-se relevantes na perspectiva da constituição jurídica supranacional apenas quando consideradas dentro da dinâmica da produção biopolítica da ordem mundial. A função que tinham na velha ordem internacional, deve-se salientar, não é o que agora dá legitimidade a essas organizações. O que hoje as legitima é sua função, tornada possível recentemente na simbologia da ordem imperial. Fora do novo contexto, essas instituições são ineficazes. Na melhor das hipóteses, o velho contexto institucional contribui para a formação e educação do pessoal administrativo da máquina imperial, a "apresentação" de uma nova elite imperial.

As grandes corporações transnacionais constroem o tecido conectivo fundamental do mundo biopolítico em certos e importantes sentidos. O capital sempre foi, de fato, organizado com vistas à esfera global inteira, mas só na segunda metade do século XX corporações industriais e financeiras multinacionais e transnacionais começam de fato a estruturar biopoliticamente territórios globais. Alguns sustentam que essas corporações simplesmente vieram preencher a vaga ocupada pelos diversos sistemas colonialistas e imperialistas nacionais em fases anteriores do desenvolvimento capitalista, do imperialismo europeu do século XIX à fase fordiana de desenvolvimento no século XX.[19] Em parte, é verdade, mas esse lugar foi substancialmente transformado pela nova realidade do capitalismo. As atividades de corporações já não são definidas pela imposição de comando abstrato e pela organização de simples roubo e de permuta desigual. Mais propriamente, elas estruturam e articulam territórios e populações. Tendem a fazer dos Estados-nação meramente instrumentos de registro do fluxo de mercadorias, dinheiro e populações que põem em movimento. As corporações transnacionais distribuem diretamente a força de trabalho pelos mercados, alocam recursos funcionalmente e organizam hierarquicamente os diversos setores mundiais de produção. O complexo aparelho que seleciona investimentos e dirige manobras financeiras e monetárias determina uma nova geografia do mercado mundial, ou com efeito a nova estruturação biopolítica do mundo.[20]

A mais completa figura em nosso mundo é apresentada da perspectiva monetária. Daqui pode-se ver um horizonte de valores e uma máquina de distribuição, um mecanismo de economia e um meio de circulação, um poder e uma linguagem. Não existe nada, nenhuma "vida nua e crua", nenhum panorama exterior, que possa ser proposto fora desse campo permeado pelo dinheiro; nada escapa do dinheiro. A produção e a reprodução são vestidos de trajes monetários. De fato, no palco global, cada figura biopolítica aparece envergando roupagem monetária. "Acumular, acumular! Isto é ao mesmo tempo Moisés e os profetas!"[21]

As grandes potências industriais e financeiras produzem, desse modo, não apenas mercadorias mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes — ou seja, produzem produtores.[22] Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida. É uma grande colméia na qual a abelha rainha supervisiona continuamente produção e reprodução. Quanto mais profunda a análise, mais ela descobre, em níveis crescentes de intensidade, a construção interligada de relações interativas.[23]

Um lugar onde deveríamos localizar a produção biopolítica de ordem é nos nexos imateriais da produção de linguagem, da comunicação e do simbólico que são desenvolvidos pelas indústrias de comunicação.[24] O desenvolvimento de redes que se comunicam tem uma relação orgânica com a emergência da nova ordem mundial — é, em outras palavras, efeito e causa, produto e produtor. A comunicação não apenas expressa mas também organiza o movimento de globalização. Organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédio das redes. Expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas conexões comunicativas; em outras palavras, o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação. O que as teorias de poder

da modernidade foram forçadas a considerar transcendente, quer dizer, exterior às relações produtivas e sociais, é aqui formado no interior, imanente às relações produtivas e sociais. A mediação é absorvida dentro da máquina produtiva. A síntese política de espaço social é fixada no espaço de comunicação. É por isso que as indústrias de comunicação assumiram posição tão central. Elas não apenas organizam a produção numa nova escala e impõem uma nova estrutura adequada ao espaço global, mas também tornam imanente sua justificação. O poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder mas integrando-os, de fato, em seu próprio funcionamento.[25]

A esta altura podemos começar a atacar o problema da *legitimação* da nova ordem mundial. Essa legitimação não nasceu de acordos internacionais preexistentes, nem do funcionamento das primeiras e embrionárias organizações supranacionais, que foram por sua vez criadas por tratados com base na lei internacional. A legitimação da máquina imperial nasceu pelo menos em parte das indústrias de comunicação, ou seja, da transformação em máquina do novo modo de produção. É um sujeito que produz sua própria imagem de autoridade. É uma forma de legitimação que não repousa em nada fora de si mesma, sendo repetidamente proposta pelo desenvolvimento de sua própria linguagem de autovalidação.

Outra conseqüência deveria ser tratada com base nessas premissas. Se a comunicação é um dos setores hegemônicos de produção e age em todo o campo biopolítico, temos de considerar coexistentes a comunicação e o contexto biopolítico. Isso nos leva além do velho terreno descrito por Jürgen Habermas, por exemplo. De fato, quando Habermas desenvolveu o conceito de ação comunicativa, demonstrando tão vigorosamente sua forma produtiva e as conseqüências ontológicas disso derivadas, ele ainda se amparou numa probabilidade fora desses efeitos de globalização, um ponto de vista de vida e verdade que poderia se opor à colonização informal do ser.[26] A máquina imperial, entretanto, demonstra que esse panorama externo já não

existe. Ao contrário, a produção comunicativa e a construção da legitimação imperial marcham lado a lado e não podem mais ser separadas. A máquina é autovalidante, autopoiética — ou seja, sistêmica. Ela constrói tecidos sociais que esvaziam, ou tornam ineficaz, qualquer contradição; cria situações nas quais, antes de neutralizar coercitivamente a diferença, parece absorvê-la num jogo insignificante de equilíbrios autogeradores e auto-reguladores. Como argumentamos noutra parte, qualquer teoria jurídica que trate das condições de pós-modernidade tem de levar em conta essa definição especificamente comunicativa de produção social.[27] A máquina imperial vive da produção de um contexto de equilíbrios e/ou de redução de complexidades, pretendendo apresentar um projeto de cidadania universal e, para isso, intensificando a eficácia de sua intervenção em cada elemento de relação comunicativa, ao mesmo tempo em que dissolve identidade e história de forma completamente pós-modernista.[28] Ao contrário do que muitos relatos pós-modernistas gostariam que acontecesse, entretanto, a máquina imperial, longe de eliminar narrativas principais, na realidade as produz e reproduz (em particular, narrativas principais ideológicas) para validar e celebrar o próprio poder.[29] Nessa justaposição de produção pela linguagem, produção lingüística da realidade e linguagem de autovalidação reside uma chave fundamental para a compreensão da eficácia, validade e legitimação do direito imperial.

Intervenção

Este novo alicerce de legitimidade inclui novas formas e novas articulações do *exercício da força legítima.* Durante sua formação, o novo poder tem de demonstrar a eficácia de sua força ao mesmo tempo em que são construídas as bases de sua legitimação. De fato, a legitimidade do novo poder é em parte baseada diretamente na eficácia com que usa a força.

A forma como a eficácia do novo poder é demonstrada nada tem a ver com a velha ordem internacional que aos poucos desaparece; nem tem muita serventia para os instrumentos que a velha ordem deixou para trás. As manifestações da máquina imperial são definidas por toda uma série de

novas características, como o terreno ilimitado de suas atividades, a singularização e a localização simbólica de suas ações e a conexão da ação repressiva com todos os aspectos da estrutura biopolítica da sociedade. Por falta de palavra melhor, continuamos a chamá-las de "intervenções". Isso é meramente uma deficiência terminológica e não conceptual, pois não se trata a rigor de intervenções em territórios juridicamente independentes, mas de ações dentro de um mundo unificado pela estrutura dominante de produção e comunicação. Com efeito, a intervenção foi internalizada e universalizada. Na seção anterior nos referimos aos meios estruturais de intervenção que envolvem as manifestações de mecanismos monetários e manobras financeiras no campo transnacional de regimes produtivos interdependentes, e a intervenções no campo de comunicação e seus efeitos na legitimação do sistema. Vamos agora investigar as novas formas de intervenção que envolvem o exercício da força física por parte da máquina imperial em territórios globais. Os inimigos que o Império enfrenta hoje podem representar mais uma ameaça ideológica do que um desafio militar, mas apesar disso o poder do Império exercido pela força e todos os desdobramentos que asseguram sua eficácia já estão muito adiantados tecnologicamente e solidamente consolidados em seus aspectos políticos.[30]

O arsenal de força legítima para intervenção imperial já é, de fato, vasto, e deveria incluir não apenas intervenção militar mas também todas as outras formas, como intervenção moral e intervenção jurídica. De fato, os poderes imperiais de intervenção podem ser mais bem entendidos como algo que começa não diretamente com armas de força letal mas com instrumentos morais. O que chamamos de intervenção moral é praticado hoje por uma variedade de entidades, incluindo os meios de comunicação e organizações religiosas, mas as mais importantes talvez sejam as chamadas organizações não-governamentais (ONGs), as quais, justamente por não serem administradas diretamente por governos, entende-se que agem a partir de imperativos éticos ou morais. O termo se refere a uma ampla diversidade de grupos, mas aqui nos referimos principalmente às organizações globais, regionais e locais dedicadas a obras de socorro e à proteção de direitos humanos, como Anistia Internacional, Oxfam, e Médicos sem Fronteiras. As ONGs humanitárias são de fato (ainda que isso vá de encontro às

intenções dos participantes) as mais poderosas armas de paz da nova ordem mundial — as campanhas de caridade e ordens mendicantes do Império. Essas ONGs movem "guerras justas" sem armas, sem violência, sem fronteiras. Como os dominicanos do fim do período medieval e os jesuítas na alvorada da modernidade, esses grupos lutam para identificar necessidades universais e defender direitos humanos. Por meio de sua linguagem e de sua ação, eles primeiro definem o inimigo como privação (na esperança de impedir graves perdas) e depois reconhecem o inimigo como pecado.

É difícil não recordar aqui que na teologia moral cristã o mal é primeiro apresentado como privação do bem e depois o pecado é definido como culpável negação do bem. Dentro desse contexto lógico, não é estranho, mas muito natural, que em sua tentativa de reagir à privação essas ONGs sejam levadas a denunciar publicamente os pecadores (ou melhor, o Inimigo, em termos adequadamente inquisitoriais); nem é estranho que eles releguem à "ala secular" a tarefa de enfrentar, de fato, os problemas. Dessa forma, a intervenção moral tornou-se a linha de frente da intervenção imperial. De fato, essa intervenção prefigura o Estado de exceção a partir de baixo, e o faz sem fronteiras, armada com alguns dos mais eficazes meios de comunicação e orientada para a produção simbólica do Inimigo. Essas ONGs estão completamente mergulhadas no contexto biopolítico da constituição do Império; elas antecipam o poder de sua intervenção pacificadora e produtiva de justiça. Não deveria, portanto, surpreender o fato de que honestos teóricos jurídicos da velha escola internacional (como Richard Falk) sejam atraídos pelo fascínio dessas ONGs.[31] A demonstração que as ONGs fazem da nova ordem como um pacífico contexto biopolítico parece ter impedido esses teóricos de ver os efeitos brutais que a intervenção moral produz como prefiguração da ordem mundial.[32]

A intervenção moral geralmente serve como primeiro ato que prepara o palco para a intervenção militar. Em tais casos, a ação militar é apresentada como ação de polícia sancionada internacionalmente. Hoje a intervenção militar é cada vez menos produto de decisões provenientes da velha ordem internacional ou mesmo de estruturas da ONU. Com mais freqüência, ela é ditada unilateralmente pelos Estados Unidos, que se incumbem

de desempenhar a tarefa primária e, posteriormente, pedem a seus aliados que ponham em movimento um processo de contenção armada e/ou repressão do atual inimigo do Império. Esses inimigos são mais freqüentemente chamados de terroristas, crua redução conceptual e terminológica radicada numa mentalidade policial.

A relação entre prevenção e repressão é particularmente clara no caso de intervenção em conflitos étnicos. Os conflitos entre grupos étnicos e o conseqüente reforço de novas ou ressurrectas identidades étnicas de fato perturbam as velhas agregações baseadas em linhas políticas nacionais. Esses conflitos tornam mais fluido o tecido das relações globais e, ao afirmar novas identidades e novas localidades, apresentam um material mais maleável para controle. Em tais casos, a repressão pode ser articulada mediante ação preventiva que constrói novas relações (que serão consolidadas em tempos de paz, mas somente após novas guerras) e novas formações territoriais e políticas, funcionais (ou mais funcionais, mais adaptáveis) à constituição do Império.[33] Um segundo exemplo de repressão preparada por meio de ação preventiva são as campanhas contra grupos empresariais corporativos, ou "máfias", particularmente aquelas envolvidas na venda de drogas. A repressão efetiva desses grupos pode não ser tão importante como criminalizar suas atividades e administrar alarmes sociais sobre sua existência para facilitar o controle. Ainda que controlar "terroristas étnicos" e "máfias da droga" possa representar o centro do vasto espectro de controle policial da parte do poder imperial, essa atividade é, não obstante, normal, ou seja, sistêmica. A "guerra justa" é efetivamente apoiada pela "polícia moral", assim como a validade do direito imperial e seu funcionamento legítimo são apoiados pela necessidade e pelo exercício contínuo de poder policial.

É claro que os tribunais internacionais ou supranacionais são compelidos a seguir esse exemplo. Os exércitos e a polícia antecipam os tribunais e constituem previamente as regras de justiça que os tribunais devem aplicar. A intensidade dos princípios morais aos quais é confiada a construção da nova ordem mundial não pode alterar o fato de que isso é, na realidade, uma inversão da ordem convencional e da lógica constitucional. As partes ativas que apóiam a constituição do Império confiam que, quando a construção do Império estiver suficientemente avançada, os tribunais serão capazes de assumir seu papel de liderança na definição de justiça. Por ora, entretanto, apesar de os tribunais internacionais não terem muito poder, demonstrações públicas de suas atividades ainda são muito importantes. Terá de ser, finalmente, formada uma nova função judicial que seja adequada à constituição do Império. Tribunais deverão ser transformados, gradativamente, de órgãos que simplesmente promulgam sentenças contra os dominados, em corporação judicial ou sistema de corporações que dite e sancione a inter-relação da ordem moral com o exercício da ação policial e o mecanismo de legitimação da soberania imperial.[34]

Essa espécie de intervenção contínua, portanto, ao mesmo tempo moral e militar, é realmente a forma lógica do exercício da força, que deriva de um paradigma de legitimação baseado num Estado de exceção permanente e de ação policial. As intervenções são sempre excepcionais, apesar de ocorrerem continuamente; elas tomam a forma de ações policiais, porque são voltadas para a manutenção de uma ordem interna. Dessa forma, a intervenção é um mecanismo eficaz que mediante ações policiais contribui diretamente para a construção da ordem moral, normativa e institucional do Império.

Prerrogativas Reais

Aquilo que tradicionalmente chamavam de prerrogativas reais de soberania parece, com efeito, ser reproduzido e até substancialmente renovado na construção do Império. Se tivéssemos de permanecer dentro da estrutura conceptual de lei nacional e internacional, poderíamos ser tentados a dizer que um quase-estado supranacional está sendo formado. Isso não nos parece, entretanto, uma caracterização adequada da situação. Quando prerrogativas reais de moderna soberania reaparecem no Império, elas tomam forma completamente diversa. Por exemplo, a função soberana do uso de forças militares era exercida pelos modernos Estados-nação e atualmente é exercida pelo Império, mas, como vimos, a justificação desse uso agora se baseia num Estado de exceção permanente, e os usos da força, propriamente, tomam a forma de ações policiais. Outras prerrogativas reais, como o exer-

cício da justiça e a cobrança de impostos têm a mesma espécie de existência liminar. Já discutimos a posição marginal da autoridade judicial no processo constitutivo do Império, e pode-se também sustentar que a criação de impostos ocupa posição marginal na medida em que é cada vez mais ligada a urgências específicas e locais. De fato, pode-se dizer que a soberania do Império ocorre, ela própria, nas margens, onde as fronteiras são flexíveis e as identidades são híbridas e fluidas. Seria difícil dizer o que é mais importante para o Império, se o centro ou as margens. Com efeito, centro e margem parecem estar constantemente trocando de posição, fugindo de qualquer localização determinada. Podemos até dizer que o processo, propriamente, é virtual e que seu poder reside no poder do virtual.

Pode-se, não obstante, objetar a esta altura que mesmo sendo virtual e agindo nas margens, o processo de construção da soberania imperial é, em muitos sentidos, bastante real! Certamente não pretendemos negar esse fato. Nossa idéia, ao contrário, é que estamos lidando com uma forma especial de soberania — uma forma descontínua que deveria ser considerada liminar ou marginal na medida em que atua como "última instância", uma soberania que localiza seu único ponto de referência na incondicionalidade definitiva do poder que pode exercer. O Império aparece, dessa maneira, na forma de máquina de altíssima tecnologia: é virtual, construída para controlar o evento marginal, e organizada para dominar e, quando necessário, intervir nas avarias do sistema (de acordo com as mais avançadas tecnologias de produção robótica). A virtualidade e descontinuidade da soberania imperial, entretanto, não diminuem a eficácia de sua força; ao contrário, são essas características que servem para reforçar seu aparelho, demonstrando sua eficácia no contexto histórico contemporâneo e sua força legítima para resolver problemas mundiais como último recurso.

Agora estamos aptos a tratar a questão de saber se, com base nessas novas premissas biopolíticas, a figura e a vida do Império podem, hoje, ser compreendidas em termos de modelo jurídico. Já vimos que esse modelo jurídico não pode ser constituído pelas estruturas existentes de lei internacional, mesmo quando entendido em termos dos mais avançados desenvolvimentos das Nações Unidas e de outras grandes organizações internacionais. Seu aperfeiçoamento de uma ordem internacional pode, na melhor hipótese, ser reconhecido como processo de transição para o novo poder imperial. A constituição do Império não está sendo formada com apoio em qualquer mecanismo contratual ou com base em tratado, nem por intermédio de qualquer fonte federativa. A fonte de normatividade imperial nasceu de uma máquina, uma nova máquina econômica-industrial-comunicativa — em resumo, uma máquina biopolítica globalizada. Parece, portanto, claro que devemos olhar para outra coisa que não seja aquilo que até agora constituía a base da ordem internacional, algo que não dependa realmente da forma de direito que, nas mais diversas tradições, fundamentava-se no moderno sistema de Estados-nação soberanos. A impossibilidade, entretanto, de captar a gênese do Império e sua figura virtual com qualquer dos velhos instrumentos de teoria jurídica, que eram expostos em estruturas realistas, institucionais, positivistas, ou de direito natural, não deveria forçar-nos a aceitar uma cínica moldura de força pura ou qualquer outra posição maquiavélica semelhante. Na gênese do Império existe, de fato, uma racionalidade em funcionamento que pode ser reconhecida não tanto em termos de tradição jurídica mas, com mais clareza, na geralmente oculta história do gerenciamento industrial e dos usos políticos da tecnologia. (Não deveríamos esquecer aqui, também, que prosseguir ao longo dessas linhas levará à revelação do tecido da luta de classes e seus efeitos institucionais, mas trataremos desse assunto na próxima seção.) Esta é uma racionalidade que nos situa no coração da biopolítica e das tecnologias biopolíticas.

Se quisermos voltar à famosa fórmula tripartite de Max Weber sobre os modos de legitimação de poder, o salto qualitativo que o Império introduz na definição consistiria na imprevisível mistura de (1) elementos típicos de poder tradicional, (2) uma extensão do poder burocrático adaptada fisiologicamente ao contexto biopolítico, e (3) uma racionalidade definida pelo "evento" e pelo "carisma" que surge como um poder da singularização do todo e da eficácia das intervenções imperiais.[35] A lógica que caracteriza essa perspectiva neoweberiana seria funcional em vez de matemática, e rizomática e ondulatória em vez de indutiva ou dedutiva. Ela lidaria com o gerenciamento de seqüências lingüísticas como conjuntos de seqüências maquinais de denotação e ao mesmo tempo de inovação criativa, coloquial e irredutível.

O objeto fundamental que as relações imperiais de poder interpretam é a força produtiva do sistema, o novo sistema econômico biopolítico e institucional. A ordem imperial é formada não apenas com base em seus poderes de acumulação e extensão global, mas também com base em sua capacidade de desenvolver-se mais profundamente, para renascer e se estender por todas as treliças da sociedade mundial. A incondicionalidade do poder imperial é o termo complementar de sua completa imanência da máquina ontológica de produção e reprodução, e, dessa forma, do contexto biopolítico. Talvez, finalmente, isso não possa ser representado por uma ordem jurídica; não obstante, é uma ordem, uma ordem definida por sua virtualidade, seu dinamismo, e seu caráter de ilogicidade funcional. A norma fundamental de legitimação será, pois, estabelecida nas profundezas da máquina, no coração da produção social. Produção social e legitimação jurídica não deveriam ser concebidas como forças primárias e secundárias, nem como elementos da base e da superestrutura, mas deveriam ser entendidas de preferência num estado de absoluto paralelismo e aditamento, de extensão igual em toda a sociedade biopolítica. No Império e seu regime de biopoder, produção econômica e constituição política tendem, cada vez mais, a coincidir.

1.3

ALTERNATIVAS DENTRO DO IMPÉRIO

> Uma vez personificado no poder dos conselhos de trabalhadores, que devem suplantar qualquer outro poder internacionalmente, o movimento proletário torna-se seu próprio produto, e esse produto é o próprio produtor. O produtor é seu próprio fim. Só então a espetacular negação da vida é, por sua vez, negada.
>
> Guy Debord

> Agora é tempo de fornalhas, e só a luz deveria ser vista.
>
> José Martí

Flertando com Hegel, pode-se dizer que a construção do Império é boa *em si mesma* e não *por si mesma*.[1] Uma das operações mais poderosas das modernas estruturas imperialistas de poder era pôr cunhas entre as massas do globo, dividindo-as em campos opostos, ou em milhares de partes conflitantes. Segmentos do proletariado nos países dominantes eram até levados a acreditar que seus interesses estavam vinculados exclusivamente à sua identidade nacional e ao seu destino imperial. Os exemplos mais significativos de revolta e revolução contra essas modernas estruturas de poder, portanto, eram aqueles que colocavam a luta contra a exploração junto com a luta contra o nacionalismo, o colonialismo e o imperialismo. Nesses eventos a humanidade parecia, por um instante mágico, estar unida num desejo comum de libertação, e tínhamos a impressão de enxergar, de relan-

ce, um futuro em que os modernos mecanismos de dominação seriam, de uma vez por todas, destruídos. As massas revoltadas, seu desejo de libertação, suas experiências com a construção de alternativas e suas instâncias de poder constituinte apontaram, em seus melhores momentos, para a internacionalização e globalização das relações, para além das divisões de mando nacional, colonial e imperial. Em nossa época, esse desejo posto em movimento pela multidão foi atendido (de forma estranha e perversa mas apesar disso real) pela construção do Império. Pode-se até dizer que a construção do Império e de suas redes globais é uma *resposta* às diversas lutas contra as modernas máquinas de poder, e especificamente à luta de classes, ditada pelo desejo de libertação da multidão. A multidão exigiu o nascimento do Império.

Dizer que o Império é bom *em si mesmo*, entretanto, não significa que ele seja bom *por si mesmo*. Embora o Império possa ter desempenhado um papel na eliminação do colonialismo e do imperialismo, ele constrói, não obstante, suas próprias relações de poder com base na exploração, em muitos sentidos mais brutais do que aquelas que ele destruiu. O fim da dialética da modernidade não resultou no fim da dialética da exploração. Hoje quase toda a humanidade é, em certa medida, absorvida pelas redes da exploração capitalista e a elas subordinada. Vemos agora uma separação ainda mais extrema entre uma pequena minoria que controla riquezas fabulosas e multidões que vivem na pobreza, nos limites da impotência. As linhas geográficas e raciais de opressão e exploração estabelecidas durante a era do colonialismo e do imperialismo em muitos sentidos não declinaram; pelo contrário, aumentaram exponencialmente.

Apesar de reconhecer tudo isso, insistimos em afirmar que a construção do Império é um passo à frente, no sentido de deixar para trás qualquer nostalgia de estruturas de poder que o precederam e recusar qualquer estratégia política que implique a volta ao velho arranjo, como, por exemplo, tentar ressuscitar o Estado-nação em busca de proteção contra o capital global. Sustentamos que o Império é melhor, da mesma forma que Marx insistia que o capitalismo é melhor do que as formas de sociedade e modos de produção que o precederam. A visão de Marx fundamenta-se numa sadia e lúcida aversão às hierarquias provincianas e rígidas que precederam a

sociedade capitalista, e também no reconhecimento de que o potencial de libertação aumentou na nova situação. Da mesma forma, podemos ver hoje que o Império se desfaz dos cruéis regimes do poder moderno e aumenta o potencial de libertação.

Temos perfeita consciência de que, ao defender essa tese, estamos nadando contra a corrente em que nadam nossos amigos e camaradas da esquerda. Nas longas décadas da crise atual da esquerda comunista, socialista e liberal que se seguiram à década de 1960, grande parte do pensamento crítico, tanto nos países dominantes de desenvolvimento capitalista como nos países subordinados, procurou recompor sítios de resistência fundados nas identidades de entidades sociais ou grupos nacionais e regionais, com freqüência ancorando a análise política na *localização das lutas*. Tais argumentos são, às vezes, construídos em termos de movimentos ou políticas "que têm sua base em lugares", nos quais as fronteiras de lugar (concebido como identidade ou território) são invocadas contra o espaço homogêneo e indiferenciado das redes globais.[2] Em outras épocas, tais argumentos políticos alimentavam-se da longa tradição do nacionalismo esquerdista, no qual (nos melhores casos) a nação é concebida como mecanismo primário de defesa contra a dominação de capital estrangeiro e/ou global.[3] Hoje, o silogismo operante no coração das diversas formas de estratégia esquerdista "de local" parece ser inteiramente reativo: se a dominação capitalista está se tornando cada vez mais global, então nossas resistências devem defender o local e construir barreiras contra os fluxos aceleradores de capital. Desse ponto de vista, a globalização real de capital e a constituição do Império têm de ser consideradas sinais de privação e derrota.

Sustentamos, entretanto, que hoje essa posição localista, apesar de admirarmos e respeitarmos o espírito de alguns de seus proponentes, é ao mesmo tempo falsa e prejudicial. É falsa, em primeiro lugar, porque o problema é proposto precariamente. Em muitas caracterizações, o problema repousa numa falsa dicotomia entre o global e o local, admitindo-se que o global acarreta homogeneização e identidade indiferenciada, enquanto o local preserva a heterogeneidade e a diferença. Geralmente está implícito nesses argumentos que as diferenças de local são, em certo sentido, natu-

rais, ou pelo menos que sua origem é inquestionável. Diferenças locais são anteriores à cena atual, e precisam ser defendidas ou protegidas da intrusão da globalização. Não deve surpreender o fato de que, em vista dessas suposições, muitas defesas do local adorem a terminologia da ecologia tradicional ou até identifiquem esse projeto político "local" com a defesa da natureza e da biodiversidade. Essa visão pode facilmente tornar-se uma espécie de primordialismo que estabelece e romantiza relações sociais e identidades. O que precisa ser analisado, em vez disso, é justamente a *produção de localidade,* ou seja, a máquina social que cria e recria as identidades e diferenças que se costuma entender como locais.[4] As diferenças de localidade não são preexistentes nem naturais, mas efeitos de um regime de produção. Da mesma forma, a globalidade não deveria ser entendida em termos de *homogeneização* cultural, política ou econômica. A globalização, como a "localização", deve ser entendida, em vez disso, como *regime* de produção de identidade e diferença, ou de homogeneização e heterogeneização. A estrutura mais adequada para designar a distinção entre o global e o local pode, portanto, referir-se a diferentes redes de fluxos e obstáculos, nos quais o momento ou a perspectiva local dão prioridade a barreiras ou fronteiras de reterritorialização, e o momento global privilegia a mobilidade de fluxos desterritorializantes. De qualquer maneira, é falso querer que restabeleçamos identidades locais que, em certo sentido, estão *fora* e protegidas dos fluxos globais de capital e Império.

Essa estratégia esquerdista de resistência à globalização e defesa de localidade é também prejudicial, porque em muitos casos o que se apresenta como identidades locais não é autônomo e autodeterminante mas, na verdade, alimenta-se do desenvolvimento da máquina capitalista imperial e a sustenta. A globalização ou desterritorialização produzida pela máquina imperial não se opõe, de fato, à localização ou à reterritorialização, mas, ao contrário, põe em ação circuitos móveis e moduladores de diferenciação e identificação. A estratégia de resistência local identifica erroneamente o inimigo e, portanto, o mascara. Não somos, de forma alguma, contrários à globalização das relações como tais — na realidade, como dissemos, as forças mais poderosas de internacionalismo esquerdista conduziram, com efeito, esse processo. O inimigo é, ao contrário, um regime específico de relações

globais que chamamos de Império. Mais importante, essa estratégia de defesa do local é danosa porque obscurece e até nega as alternativas reais e os potenciais de libertação que existem *dentro* do Império. Deveríamos abandonar, de uma vez por todas, a busca de um lado de fora, de uma perspectiva que imagine pureza para nossas políticas. É melhor, tanto teórica quanto praticamente, entrar no terreno do Império e confrontar seus fluxos homogeneizantes e heterogeneizantes, em toda sua complexidade, fundamentando nossa análise no poder da multidão global.

O Drama Ontológico das *Res Gestae*

O legado da modernidade é um legado de guerras fratricidas, "desenvolvimento" arrasador, "civilização" cruel e violência nunca antes imaginada. Erich Auerbach escreveu que a tragédia é o único gênero que pode, com razão, pretender alcançar o realismo na literatura ocidental, e talvez isso seja verdade precisamente por causa da tragédia que a modernidade ocidental impôs ao mundo.[5] Campos de concentração, armas nucleares, guerras genocidas, escravidão, *apartheid*: não é difícil relacionar as diversas cenas da tragédia. Ao insistir no caráter trágico da modernidade, entretanto, não queremos, certamente, seguir os filósofos "trágicos" da Europa, de Schopenhauer a Heidegger, que transformam essas destruições reais em narrativas metafísicas sobre a negatividade do ser, como se essas tragédias reais fossem meramente uma ilusão, ou como se fossem nosso destino final! A negatividade moderna está localizada não em qualquer reino transcendente mas na dura realidade diante de nossos olhos: os campos de batalha patrióticos da Primeira e Segunda Guerras Mundiais, dos campos de extermínio de Verdun aos fornos nazistas e o rápido aniquilamento de milhares de pessoas em Hiroshima e Nagasaki, os bombardeios do Vietnã e do Camboja, os massacres que incluem de Sétif e Soweto a Sabra e Shatila. A relação prossegue indefinidamente. Não há Jó que agüente tanto sofrimento! (E qualquer um que comece a compilar essa lista logo se dará conta do quanto ela é inadequada à quantidade e à qualidade das tragédias.) Bem, se *essa* modernidade tem de acabar, e se os modernos Estados-nação

que serviram de condição inevitável para a dominação imperialista e para guerras inumeráveis estão desaparecendo da cena mundial, já vão tarde! Temos de nos purgar de toda descabida nostalgia da *belle époque* dessa modernidade.

Não podemos estar satisfeitos, entretanto, com essa condenação política do poder moderno que se baseia na *historia rerum gestarum*, a objetividade histórica que herdamos. Precisamos considerar também o poder da *res gestae*, o poder que tem a multidão de fazer história — que continua e é reconfigurado hoje *dentro* do Império. É uma questão de transformar uma necessidade imposta à multidão — uma necessidade que foi, em certa medida, solicitada pela própria multidão por intermédio da modernidade, como linha de fuga da miséria e da exploração localizadas — para uma condição de possibilidade de libertação, uma nova possibilidade nesse novo terreno de humanidade.

É então que o drama ontológico começa, que a cortina se abre sobre uma cena em que o desenvolvimento do Império torna-se sua própria crítica e seu processo de construção torna-se o processo de sua derrubada. Esse drama é ontológico no sentido de que aqui, neste processo, o ser é produzido e reproduzido. Esse drama terá de ser aclarado e enunciado melhor à medida que nosso estudo prossiga, mas devemos insistir já de início que não se trata apenas de outra variante do iluminismo dialético. Não estamos propondo a enésima versão da inevitável passagem pelo purgatório (aqui sob o disfarce de uma nova máquina imperial) para oferecer uma centelha de esperança de futuros radiantes. Não estamos repetindo os esquemas de uma teleologia ideal que justifique qualquer transição em nome de um prometido fim. Ao contrário, nosso raciocínio aqui é baseado em duas abordagens metodológicas que pretendem ser não dialéticas e absolutamente imanentes: a primeira é *crítica e desconstrutiva*, visando a subverter as linguagens hegemônicas e as estruturas sociais e, desse modo, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criadoras e produtivas da multidão; a segunda é *construtiva e ético-política*, buscando conduzir os processos da produção de subjetividade para a constituição de uma alternativa social e política, um novo poder constituinte.[6]

Nossa abordagem crítica se ocupa da necessidade de uma verdadeira

desconstrução ideológica e material da ordem imperial. No mundo pós-moderno, o espetáculo dominante do Império é construído por meio de uma variedade de discursos e estruturas de autolegitimação. Há muito tempo, autores diversos como Lenin, Horkheimer e Adorno, e Debord reconheceram nesse espetáculo o destino do capitalismo triunfante. Apesar de importantes diferenças, esses autores nos oferecem verdadeiras intuições sobre o caminho do desenvolvimento capitalista.[7] Nossa desconstrução desse espetáculo não pode ser apenas textual, mas deve buscar continuamente concentrar seus poderes na natureza de eventos e nas determinações reais dos processos imperiais hoje em funcionamento. A abordagem crítica, portanto, pretende trazer à luz as contradições, os ciclos e as crises do processo, porque em cada um desses momentos a necessidade imaginada do desenvolvimento histórico pode abrir-se para possibilidades alternativas. Em outras palavras, a desconstrução da *historia rerum gestarum*, do reino espectral do capitalismo globalizado, revela a possibilidade de organizações sociais alternativas. É talvez o mais longe que podemos ir com o andaime metodológico de um desconstrucionismo crítico e materialista — mas isso já é uma enorme contribuição![8]

É aí que a primeira abordagem metodológica deve passar o bastão para a segunda, a abordagem construtiva e ético-política. Aqui devemos examinar o substrato ontológico das alternativas concretas continuamente empurradas para adiante pelas *res gestae*, as forças subjetivas que atuam no contexto histórico. O que aparece agora não é uma nova racionalidade mas um novo cenário de diferentes atos racionais — um horizonte de atividades, resistências, vontades e desejos que recusam a ordem hegemônica, propõem linhas de fuga e forjam outros itinerários alternativos. Esse substrato real, aberto à crítica, revisado pela abordagem ético-política, representa o real referente ontológico de filosofia, ou mais exatamente o campo próprio para uma filosofia de libertação. Essa abordagem rompe metodologicamente com toda filosofia da história na medida em que recusa qualquer concepção determinista de desenvolvimento histórico e qualquer celebração "racional" do resultado. Ela demonstra, ao contrário, como o evento histórico reside na potencialidade. "Não são os dois que se recompõem no um, mas o um que se abre em dois", de acordo com a bela fórmula anticonfuciana

(e antiplatônica) dos revolucionários chineses.[9] A filosofia não é a coruja de Minerva que levanta vôo depois que a História se realizou a fim de celebrar seu final feliz; a filosofia é, antes, proposição subjetiva, desejo e práxis aplicados ao evento.

Estribilhos da "Internacional"

Houve uma época, não faz muito tempo, em que o internacionalismo era um componente-chave das lutas proletárias e das políticas progressistas em geral. "O proletariado não tem pátria", ou melhor, "a pátria do proletariado é o mundo inteiro". A "Internacional" era o hino de revolucionários, a canção de futuros utópicos. Devemos observar que a utopia expressa nesses *slogans* não é, de fato, realmente internacionalista, se por internacionalismo entendermos uma espécie de consenso entre as diversas identidades nacionais que preserva suas diferenças mas negocia alguns acordos limitados. Ao contrário, o internacionalismo proletário era antinacionalista, e portanto supranacional e global. Trabalhadores do mundo, uni-vos! — não com base em identidades nacionais mas diretamente, apoiados nas necessidades e nos desejos comuns, sem levar em conta fronteiras e limites.

O internacionalismo era a vontade de um ativo sujeito de massa que reconhecia que os Estados-nação eram agentes-chaves de exploração capitalista e que a multidão era continuamente chamada para combater em suas guerras insensatas — em resumo, que os Estados-nação eram uma forma política cujas contradições não poderiam ser agrupadas e sublimadas, mas apenas destruídas. A solidariedade internacional era realmente um projeto para a destruição do Estado-nação e a construção de uma nova comunidade global. Esse programa proletário estava por trás das definições táticas geralmente ambíguas que partidos socialistas e comunistas produziram durante o século em que mantiveram hegemonia sobre o proletariado.[10] Se o Estado-nação era um elo central na cadeia de dominação, e por isso tinha de ser destruído, então o proletariado *nacional* tinha como primeira tarefa destruir a si mesmo na medida em que era definido pela nação e, assim, livrar a solidariedade internacional da prisão em que caíra. A solidariedade internacional tinha de ser reconhecida não como um ato de caridade ou altruísmo para o bem de outros, um nobre sacrifício por outra classe operária nacional, mas sim como parte genuína e inseparável da luta e do desejo de libertação de cada proletariado nacional. O internacionalismo proletário construiu uma máquina política paradoxal e poderosa que forçava continuamente as fronteiras e hierarquias dos Estados-nação e propunha futuros utópicos apenas no terreno global.

Hoje devemos reconhecer com clareza que o tempo desse internacionalismo proletário já passou. Isso não nega o fato, entretanto, de que o conceito de internacionalismo realmente ganhou vida entre as massas e depositou uma espécie de estrato geológico de sofrimento e desejo, uma memória de triunfos e derrotas, um resíduo de tensão e de necessidades ideológicas. Além disso, o proletariado hoje é, com efeito, não apenas internacional (pelo menos como tendência), mas global. Pode-se ser tentado a dizer que o internacionalismo proletário na realidade "venceu", tendo em vista o fato de que os poderes dos Estados-nação declinaram na recente transição para a globalização e o Império, mas essa seria uma noção de vitória estranha e irônica. É mais exato dizer, seguindo a citação de William Morris que serve como uma das epígrafes deste livro, que aquilo pelo que ele lutava tornou-se realidade, apesar da sua derrota.

A prática do internacionalismo proletário era expressa com mais clareza nos ciclos internacionais de luta. Nesse contexto, a greve geral (nacional) e a insurreição contra o Estado(-nação) só eram concebíveis como elementos de comunicação entre lutas e processos de libertação no terreno internacionalista. De Berlim a Moscou, de Paris a Nova Délhi, de Argel a Hanói, de Xangai a Jacarta, de Havana a Nova York, lutas ecoavam lutas através dos séculos XIX e XX. Um ciclo era construído à medida que uma revolta era comunicada e aplicada a cada novo contexto, da mesma forma que em época anterior navios mercantes levavam notícias de revoltas de escravos de ilha para ilha no Caribe, acendendo uma corrente de fogos impossível de apagar. Para que um ciclo se forme, quem recebe as notícias precisa ser capaz de "traduzir" os eventos em sua própria língua, reconhecer as lutas como suas, e assim acrescentar um elo à corrente. Em alguns casos, essa "tradução" é bastante trabalhada: intelectuais chineses, na vira-

da do século XX, por exemplo, puderam ser informados das lutas anticoloniais nas Filipinas e em Cuba, traduzindo-as em termos de projetos revolucionários próprios. Em outros casos, é muito mais direta: o conselho do movimento de fábricas em Turim, Itália, inspirou-se claramente nas notícias da vitória bolchevique na Rússia. Melhor do que pensar nas lutas como elos de uma corrente pode ser concebê-las como uma comunicação de vírus que regula sua forma para encontrar, em cada contexto, um hospedeiro adequado.

Não seria difícil mapear os períodos de extrema intensidade desses ciclos. Pode-se localizar o início de uma primeira onda depois de 1848, com a agitação política da Primeira Internacional, e vê-la continuar nas décadas de 1880 e 1890 com a formação de organizações políticas e sindicais socialistas, chegando ao apogeu depois da revolução russa de 1905 e do primeiro ciclo internacional de lutas antiimperialistas.[11] Uma segunda onda surgiu depois da revolução soviética de 1917, à qual se seguiu uma progressão internacional de lutas que só puderam ser contidas por fascismos de um lado e reabsorvidas pelo New Deal e por frentes antifascistas do outro. E, finalmente, houve a onda de conflitos que começou com a revolução chinesa e prosseguiu com as lutas de libertação africanas e latino-americanas até as explosões da década de 1960 em todo o mundo.

Esses ciclos de revoltas internacionais foram o verdadeiro motor que promoveu o desenvolvimento das instituições de capital e que o promoveu num processo de reforma e reestruturação.[12] O internacionalismo proletário, anticolonial e antiimperialista, a luta pelo comunismo, vivos nos mais poderosos eventos insurrecionais dos séculos XIX e XX, antecederam e prefiguraram os processos de globalização do capital e o nascimento do Império. Dessa maneira, a formação do Império é uma *resposta* ao internacionalismo proletário. Não há nada de dialético ou teleológico nessa antecipação e prefiguração do desenvolvimento capitalista pelas lutas das massas. Ao contrário, as lutas são, elas próprias, demonstrações da criatividade do desejo, utopias da experiência vivida, obras da historicidade como potência — em resumo, as lutas são a realidade nua e crua das *res gestae*. Uma teleologia que mal merece o nome é construída apenas depois do fato, *post festum*.

As lutas que precederam e prefiguraram a globalização eram expressões da força do trabalho ativo, que procurava libertar-se dos rígidos regimes de territorialização que lhe foram impostos. Quando contesta a mão-de-obra morta acumulada contra ele, o trabalho ativo sempre procura romper as estruturas estabelecidas de territorialização, as organizações nacionais e as figuras políticas que o mantêm prisioneiro. Com a força do trabalho ativo, sua irrequieta atividade e seu desejo de desterritorialização, esse processo de ruptura abre todas as janelas da História. Quando se adota o ponto de vista da atividade da multidão, sua produção de subjetividade e desejo, pode-se reconhecer o quanto a globalização, desde que provoque uma desterritorialização real das estruturas anteriores de exploração e controle, é, na realidade, cláusula para libertar a multidão. Mas de que forma esse potencial de libertação pode ser concretizado hoje? Será que esse mesmo desejo de liberdade que não pode ser contido, e que destruiu e sepultou o Estado-nação, determinando a transição para o Império, ainda vive debaixo das cinzas do presente, as cinzas do fogo que consumiu o lutador proletário internacionalista centrado na classe operária industrial? O que tomou o lugar desse sujeito? Em que sentido pode-se dizer que o enraizamento ontológico de uma nova multidão tornou-se ator positivo ou alternativo na articulação da globalização?

A Toupeira e a Cobra

Devemos reconhecer que o próprio sujeito do trabalho e da revolta mudou profundamente. A composição do proletariado transformou-se, e por isso o nosso entendimento dele também deve transformar-se. Em termos conceituais, entendemos o *proletariado* como uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado.[13] Numa época anterior, a categoria do proletariado concentrava-se na — e às vezes era efetivamente submetido à — *classe operária industrial*, cuja figura paradigmática era o operário de fábrica visto em termos de massa. A essa classe operária industrial era atribuído com freqüência o papel princi-

pal entre outras configurações de labor (como o trabalho do campo e o trabalho reprodutivo) tanto nas análises econômicas como nos movimentos políticos. Hoje essa classe operária praticamente desapareceu. Não deixou de existir, mas foi removida de sua posição privilegiada na economia capitalista e de sua posição hegemônica na composição de classes do proletariado. O proletariado já não é o que era, o que não significa que tenha desaparecido por completo. Quer dizer, na realidade, que mais uma vez estamos diante do desafio analítico de entender a nova composição dos proletários como classe.

O fato de incluirmos na categoria de proletariado *todos* aqueles que são explorados pela dominação capitalista e a ela subjugados, não deveria indicar que constituam uma unidade homogênea e não diferenciada. O proletário é, na realidade, seccionado em vários sentidos por diferenças e estratificações. Alguns trabalhos são pagos com salários, outros não; alguns trabalhos estão restritos às paredes da fábrica, outros são disseminados por todo o amplo terreno social; alguns trabalhos são limitados a oito horas por dia e quarenta horas por semana, outros se estendem e preenchem todo o tempo de vida; alguns trabalhos têm um valor mínimo, outros são elevados ao pico da economia capitalista. Sustentaremos (na Seção 3.4) que entre os diversos elementos de produção hoje ativos, a figura da força de trabalho imaterial (envolvida em comunicação, cooperação, dedicação e reprodução de cuidados) ocupa posição cada vez mais central tanto nos esquemas de produção capitalista como na composição do proletariado. Nossa idéia aqui é que todas essas formas de trabalho são, de certo modo, sujeitas à disciplina capitalista e às relações capitalistas de produção. O fato de estar dentro do capital e sustentar o capital é o que define o proletariado como classe.

Precisamos examinar mais concretamente a forma das lutas pelas quais esse novo proletariado expressa seus desejos e necessidades. No último meio século, e em particular nas duas décadas que vão de 1968 à queda do Muro de Berlim, a reestruturação e expansão global da produção capitalista têm sido acompanhadas por uma transformação nas lutas proletárias. Como dissemos, a figura de um ciclo internacional de lutas baseadas na comunicação e tradução dos desejos comuns do trabalho em revolta já parece não

existir. O fato de que o ciclo como forma específica de montagem de lutas desapareceu, não dá, entretanto, simplesmente para um abismo. Ao contrário, podemos reconhecer poderosos eventos na cena mundial que revelam o traço da recusa da multidão a ser explorada, e que indicam um novo tipo de solidariedade e de militância proletária.

Considerem-se as lutas mais radicais e poderosas dos últimos anos do século XX: os eventos da Praça Tiananmen, em 1989; a intifada contra a autoridade estatal de Israel; a revolta de maio de 1992 em Los Angeles; o levante em Chiapas, que começou em 1994; a série de greves que paralisou a França em dezembro de 1995, e a que imobilizou a Coréia do Sul em 1996. Cada luta dessas era específica, e baseada em questões regionais imediatas, de tal maneira que em sentido algum poderiam ser entendidas como partes de uma corrente de revoltas que se espalhava globalmente. Nenhum desses eventos inspirou um ciclo de lutas, porque os desejos e necessidades que expressavam não podiam ser traduzidos para contextos diferentes. Em outras palavras, revolucionários (potenciais) em várias partes do mundo não ouviram falar dos eventos de Pequim, Nablus, Los Angeles, Chiapas, Paris ou Seul, reconhecendo-os de imediato como suas próprias lutas. Além disso, essas lutas não se comunicaram com outros contextos e sequer mereceram divulgação local; e por isso tiveram, com freqüência, duração muito breve onde nasceram, consumindo-se num clarão. Este é certamente um dos absurdos políticos centrais e mais urgentes da presente época: em nossa muito celebrada era da comunicação, *as lutas se tornaram quase incomunicáveis.*

Esse paradoxo de isolamento torna muito difícil captar e expressar o novo poder proposto pelas lutas que surgiram. Devíamos ser capazes de reconhecer que, o que as lutas perderam em extensão, duração e comunicabilidade ganharam em intensidade. Deveríamos ser capazes de reconhecer que embora todas essas batalhas se concentrem em suas circunstâncias locais e imediatas, ainda assim elas levantam problemas de relevância supranacional, problemas próprios da nova configuração da regulamentação capitalista imperial. Em Los Angeles, por exemplo, os motins foram ateados por antagonismos raciais locais e padrões de exclusão social e econômica que em muitos sentidos são particulares ao território

(pós-) urbano, mas os eventos foram, também, imediatamente catapultados para um nível geral na medida em que expressavam um repúdio ao regime de controle social pós-fordiano. Como a intifada em certos sentidos, os motins de Los Angeles demonstraram de que maneira o declínio dos regimes de regateio fordianos e dos mecanismos de mediação social tornou precária a administração de populações e territórios metropolitanos racial e socialmente diversificados. O saque de mercadorias e a queima de propriedades não foram apenas metáforas, mas a verdadeira condição global da mobilidade e volatilidade das mediações sociais pós-fordianas.[14] Em Chiapas, também, a insurreição concentrou-se basicamente em preocupações locais: problemas de exclusão e falta de representação específica diante da sociedade e do estado mexicanos, que têm sido também, num grau limitado, de há muito comuns às hierarquias raciais na maior parte da América Latina. A rebelião zapatista, entretanto, foi, mais de imediato, uma luta contra o regime social imposto pelo Nafta e, mais genericamente, contra a exclusão e subordinação sistemáticas na construção regional do mercado mundial.[15] Finalmente, como as de Seul, as greves maciças de Paris e de toda a França no fim de 1995 dirigiam-se especificamente a questões trabalhistas locais e nacionais (como pensões, salários e desemprego), mas a luta foi também imediatamente reconhecida como clara contestação à nova construção social e econômica da Europa. As greves francesas reivindicavam acima de tudo uma nova noção do que é público, uma nova construção do espaço geral contra os mecanismos neoliberais de privatização que acompanham, mais ou menos em toda parte, o projeto de globalização capitalista.[16] Talvez exatamente porque todas essas lutas são circunscritas, e portanto impedidas de viajar horizontalmente na forma de ciclo, elas se vêem forçadas a uma expansão vertical e a tocar imediatamente no nível global.

Deveríamos ser capazes de reconhecer que isso não é o aparecimento de um novo ciclo de lutas internacionais, mas, antes, a emergência de uma nova qualidade de movimentos sociais. Deveríamos ser capazes de reconhecer, em outras palavras, as características fundamentalmente novas que essas lutas apresentam, apesar de sua diversidade radical. Primeiro, cada luta, por intermédio de condições locais firmemente arraigadas, salta imediatamente para o nível global e ataca a constituição imperial em sua generalidade. Segundo, todas as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são ao mesmo tempo econômicas, políticas e culturais — e, por conseqüência, são lutas biopolíticas, valendo para decidir a forma da vida. São lutas constituintes, que criam novos espaços públicos e novas formas de comunidade.

Deveríamos ser capazes de reconhecer tudo isso, mas não é fácil. Temos de admitir, com efeito, que mesmo ao tentar individualizar a real novidade dessas situações, somos estorvados pela importuna impressão de que essas lutas são sempre velhas, ultrapassadas e anacrônicas. As lutas da Praça Tiananmen falavam uma linguagem de democracia que parecia, de há muito, fora de moda; as guitarras, as faixas na cabeça, as tendas e os *slogans* pareciam ecos mortiços de Berkeley na década de 1960. Os motins de Los Angeles também pareciam efeito retardado do terremoto de conflitos raciais que abalou os Estados Unidos inclusive na década de 1960. As greves em Paris e Seul pareciam nos levar de volta à era de operários de fábricas em manifestações de massa, como se fossem o último suspiro de uma classe operária moribunda. Todas essas lutas, que sugerem elementos realmente novos, parecem antigas já no início, e ultrapassadas — exatamente porque não podem comunicar-se, porque sua linguagem não pode ser traduzida. As lutas não se comunicam apesar de serem hiperexpostas à mídia na televisão, na Internet, em todos os meios imagináveis. Mais uma vez nos confrontamos com o paradoxo da incomunicabilidade.

Podemos, certamente, admitir a existência de obstáculos que impedem a divulgação de lutas. Um desses obstáculos é a ausência de reconhecimento de um inimigo comum contra o qual seriam dirigidas. Pequim, Los Angeles, Nablus, Chiapas, Paris, Seul: as situações parecem muito particulares, mas na realidade todas atacam diretamente a ordem global do Império e buscam uma alternativa real. Esclarecer a natureza do inimigo comum é, portanto, tarefa política essencial. Um segundo obstáculo, na realidade corolário do primeiro, é que não há uma linguagem comum de lutas que possa "traduzir" a expressão particular de cada uma numa língua cosmopolita. Conflitos em outras partes do mundo e mesmo os nossos parecem escritos numa algaravia estrangeira incompreensível. Este fator também

aponta para um importante desafio político: construir uma nova linguagem comum que facilite a comunicação, como os idiomas do internacionalismo antiimperialista e proletário fizeram pelas batalhas de épocas anteriores. Talvez seja necessário um novo tipo de comunicação que funcione não com base em semelhanças mas nas diferenças: uma comunicação de singularidades.

Reconhecer um inimigo comum e inventar uma língua de luta comum são certamente importantes desafios políticos, e vamos promover essas causas o melhor que pudermos neste livro, mas nossa intuição nos diz que essa linha de análise não conseguirá captar o verdadeiro potencial apresentado pelas novas lutas. Nossa intuição nos diz, em outras palavras, que o modelo de articulação horizontal das desavenças num ciclo já não é adequado para reconhecer a forma pela qual as lutas contemporâneas adquirem importância global. Esse modelo, na verdade, nos impede de ver seu novo potencial verdadeiro.

Marx tentou compreender a continuidade do ciclo de lutas proletárias que emergiam na Europa do século XIX pela comparação com uma toupeira em seu túnel subterrâneo. A toupeira de Marx viria à superfície de vez em quando para provocar lutas de classes e depois voltaria para baixo da terra — não para hibernar passivamente mas para cavar seus túneis, acompanhando os tempos, adiantando-se na História de modo que, quando chegasse o momento (1830, 1848, 1870), sairia de novo à superfície. "Toupeira velha desenterrada!"[17] Bem, suspeitamos que a velha toupeira de Marx finalmente morreu. Parece-nos, com efeito, que na transição contemporânea para o Império, os túneis estruturados da toupeira foram substituídos pelas infinitas ondulações da cobra.[18] Todas as profundezas do mundo moderno e suas passagens subterrâneas se tornaram planas na pós-modernidade. As desavenças de hoje deslizam silenciosas por essas paisagens superficiais e imperiais. Talvez a incomunicabilidade das lutas, a falta de túneis de comunicação bem estruturados, sejam na realidade uma força e não uma fraqueza — uma força porque todos os movimentos são de imediato subversivos em si mesmos, e não esperam qualquer tipo de ajuda externa ou de extensão para garantir sua eficácia. Talvez quanto mais o capital estender suas redes globais de produção e controle, mais poderoso se

torne cada ponto de revolta. Simplesmente concentrando seus próprios poderes e suas energias numa volta tensa e compacta, essas lutas serpentinas atacam diretamente as mais altas articulações da ordem imperial. O Império apresenta um mundo plano, cujo centro virtual pode ser acessado imediatamente de qualquer ponto da superfície. Se esses pontos constituíssem algo como um novo ciclo de lutas, seria um ciclo definido não pela ampliação comunicante das lutas mas por seu singular aparecimento, pela intensidade que caracteriza cada uma. Em resumo, essa nova fase é definida pelo fato de que essas lutas não se vinculam horizontalmente, mas cada uma salta no sentido vertical, diretamente para o centro virtual do Império.

Do ponto de vista da tradição revolucionária, pode-se objetar que os sucessos táticos de ações guerreiras nos séculos XIX e XX foram caracterizados justamente pela capacidade de romper os *elos mais fracos* da corrente imperial, que isto é o abecê da dialética revolucionária e que, portanto, pareceria hoje que a situação não é muito promissora. É sem dúvida verdade que as lutas serpentinas que testemunhamos não fornecem qualquer clara habilidade revolucionária, ou pode ser que sejam totalmente incompreensíveis do ponto de vista tático. Diante da série de intensos movimentos sociais subversivos que atacam os mais altos níveis de organização imperial, entretanto, talvez não haja mais um "lado de fora" do poder, e, por conseguinte, já não existam elos fracos — se por fracos queremos indicar pontos externos onde as articulações do poder global são vulneráveis.[19] Para adquirir importância, toda luta deve atacar o cerne do Império, sua força maior. Esse fato, entretanto, não confere prioridade a quaisquer regiões geográficas, como se apenas movimentos sociais em Washington, Genebra ou Tóquio pudessem atacar o coração do Império. Ao contrário, a construção do Império e a globalização das relações econômicas e culturais significam que o seu centro virtual pode ser atacado de qualquer parte. As preocupações táticas da velha escola revolucionária são, dessa maneira, totalmente irrecuperáveis; a única estratégia acessível às lutas é a do contrapoder constituinte que emerge de dentro do Império.

Aqueles que têm dificuldade para aceitar a novidade e o potencial revolucionário dessa situação do ponto de vista das lutas podem reconhecê-los mais facilmente da perspectiva do poder imperial, que é compelido a

reagir aos conflitos. Mesmo quando essas lutas se tornam sítios efetivamente fechados à comunicação, elas são ao mesmo tempo o foco maníaco da atenção crítica do Império.[20] Constituem lições educativas na sala de aulas de administração e nas câmaras de governo — lições que exigem instrumentos repressivos. A lição básica é que tais eventos não podem se repetir se os processos de globalização capitalista quiserem continuar. Essas lutas, entretanto, têm seu próprio peso, sua intensidade específica e, além disso, são imanentes aos processos e desenvolvimentos de poder imperial. Elas dão autoridade aos métodos de globalização e os sustentam. O poder imperial sussurra os nomes das lutas para enfeitiçá-las e reduzi-las à passividade, para delas construir uma imagem mistificada, mas, o que é mais importante, para descobrir quais os processos de globalização possíveis e quais os impossíveis. Dessa maneira contraditória e paradoxal, os processos imperiais de globalização apropriam-se desses eventos, reconhecendo-os como limites e como oportunidades de recalibrar os próprios instrumentos do Império. Os processos de globalização não existiriam, ou seriam suspensos, se não fossem continuamente frustrados e impelidos por essas explosões multitudinárias que tocam imediatamente os mais altos níveis do poder imperial.

Águia de Duas Cabeças

O emblema do Império Austro-Húngaro, uma águia de duas cabeças, pode oferecer adequada representação inicial da forma contemporânea de Império. Mas enquanto no antigo emblema as duas cabeças olhavam para fora, para indicar a relativa autonomia e a coexistência pacífica dos respectivos territórios, em nosso caso as duas cabeças teriam de ser voltadas para dentro, uma atacando a outra.

A primeira cabeça da águia imperial é uma estrutura jurídica e um poder constituído, construídos pela máquina de comando biopolítico. O processo jurídico e a máquina imperial são sempre sujeitos a contradições e crises. Ordem e paz — os ilustres valores que o Império propõe — nunca podem ser alcançadas mas, apesar disso, voltam a ser propostas continuamente. O processo jurídico de constituição do Império vive essa constante crise que é considerada (pelo menos pelos teóricos mais atentos) o preço do seu próprio desenvolvimento. Entretanto, há sempre um excedente. A contínua ampliação do Império e a constante pressão para aderir cada vez mais de perto à complexidade e profundidade do reino biopolítico forçam a máquina imperial, quando ela parece resolver um problema, a criar continuamente outros. Ela tenta torná-los proporcionais ao seu projeto, mas eles sempre reaparecem desmedidos, com todos os elementos do novo terreno móvel no espaço e flexível no tempo.

A outra cabeça da águia imperial é a multidão plural de subjetividades de globalização produtivas e criadoras, que aprenderam a navegar nesse mar imenso. Elas estão em movimento perpétuo, e formam constelações de singularidades e eventos que impõem contínuas reconfigurações globais no sistema. Esse movimento perpétuo pode ser geográfico, mas pode também se referir a modulações de forma e processos de mistura e hibridização. As relações entre "sistema" e "movimentos assistêmicos" não podem ser esmagadas numa lógica de correspondência nessa atopia perpetuamente moduladora.[21] Mesmo os elementos assistêmicos produzidos pela nova multidão são, de fato, forças globais que não podem ter relação proporcional, ainda que invertida, com o sistema. Cada evento insurrecional que surge dentro da ordem do sistema imperial provoca um choque em todo o sistema. Dessa perspectiva, a moldura institucional na qual vivemos é caracterizada por sua contingência e precariedade radicais, ou, mais exatamente, pela imprevisibilidade das *seqüências de eventos* — seqüências que são sempre mais breves e mais compactas, temporalmente, e por isso sempre menos controláveis.[22] Torna-se cada vez mais difícil para o Império intervir nas imprevisíveis seqüências temporais de eventos quando eles aceleram a temporalidade. O aspecto mais relevante demonstrado pelas lutas talvez sejam as acelerações súbitas, em geral cumulativas, que podem se tornar virtualmente simultâneas, explosões que revelam um poder propriamente ontológico e um ataque imprevisível nos equilíbrios mais centrais do Império.

Assim como o Império no espetáculo de sua força continuamente determina recomposições sistêmicas, também novas configurações de resis-

tência são compostas pelas seqüências dos eventos da luta. Esta é outra característica fundamental da existência da multidão hoje, *dentro* do Império e *contra* o Império. Novas configurações de luta e novas subjetividades são produzidas na conjuntura de eventos, no nomadismo universal, na mistura geral e na miscigenação de indivíduos e populações, e nas metamorfoses tecnológicas da máquina biopolítica imperial. Essas novas configurações e subjetividades são produzidas porque, embora as lutas sejam de fato anti-sistêmicas, não constituem simplesmente forças negativas. Elas também expressam, alimentam e desenvolvem positivamente seus próprios projetos constituintes; colaboram para a libertação do trabalho ativo, criando constelações de poderosas singularidades. Esse aspecto constituinte do movimento da multidão, em seus milhares de faces, é realmente o terreno positivo da construção histórica do Império. Não é uma positividade historicista mas, ao contrário, uma positividade das *res gestae* da multidão, uma positividade antagônica e criadora. O poder desterritorializante da multidão é a força produtiva que sustenta o Império e, ao mesmo tempo, a força que exige e torna necessária sua destruição.

Neste ponto, entretanto, devemos reconhecer que nossa metáfora sucumbe, e que a águia de duas cabeças não é realmente uma representação adequada da relação entre o Império e a multidão, porque ela coloca as duas no mesmo nível e com isso não reconhece as hierarquias e descontinuidades reais que definem sua relação. De uma perspectiva, o Império se ergue claramente sobre a multidão e a submete ao mando de sua máquina, como um novo Leviatã. Ao mesmo tempo, entretanto, da perspectiva da produtividade e da criatividade sociais, do que vimos chamando de perspectiva ontológica, a hierarquia é invertida. A multidão é a verdadeira força produtiva de nosso mundo social, ao passo que o Império é um mero aparelho de captura que vive apenas da vitalidade da multidão — como diria Marx, um regime vampiro de trabalho inerte acumulado que sobrevive sugando o sangue do ativo.

Uma vez adotado esse ponto de vista ontológico, podemos voltar à estrutura jurídica que já investigamos, e reconhecer as razões do déficit real que atormenta a transição da lei pública internacional para a nova lei pública do Império, ou seja, a nova concepção de direito que define o Império. Em outras palavras, a frustração e a contínua instabilidade sofridas pelo direito imperial enquanto ele tenta destruir os antigos valores que serviram de pontos de referência para a lei pública internacional (os Estados-nação, a ordem internacional de Westfália, as Nações Unidas, e assim por diante) junto com a chamada turbulência que acompanha esse processo são sintomas de uma falta propriamente *ontológica*. À medida que constrói sua figura supranacional, o poder parece carecer de chão de verdade sob os pés, ou melhor, é a ausência de motor que imprime seu movimento. O governo do contexto biopolítico imperial deveria, portanto, ser visto em primeira instância como uma máquina vazia, uma máquina espetacular, uma máquina parasita.

Um novo sentido de ser é imposto na constituição do Império pelo movimento criador da multidão, ou está continuamente presente nesse processo como paradigma alternativo. É interno ao Império e faz avançar sua constituição, não como um negativo que constrói um positivo ou qualquer outra resolução dialética. De preferência, age como força absolutamente positiva que impele o poder dominante para uma unificação abstrata e vazia, ante a qual ele aparece como distinta alternativa. Dessa perspectiva, quando o poder constituído do Império aparecer meramente como privação do ser e produção, como simples abstração e traço vazio do poder constituinte da multidão, então seremos capazes de reconhecer a verdadeira perspectiva da nossa análise. É um ponto de vista ao mesmo tempo estratégico e tático, quando as duas coisas deixam de ser diferentes.

Manifesto Político

Num texto extraordinário escrito durante seu período de isolamento, Louis Althusser lê Maquiavel e propõe a questão bem razoável de decidir se O príncipe *deve ser considerado um manifesto político revolucionário.*[1] *Para dedicar-se à questão, primeiro Althusser tenta definir a "forma de manifesto" como gênero específico de texto, comparando as características de* O príncipe *com o manifesto político paradigmático, o* Manifesto do Partido Comunista, *de Marx e Engels. Ele percebe entre esses dois documentos uma inegável semelhança estrutural. Em ambos os textos a forma do argumento*

consiste em "um aparelho (dispositivo) completamente específico que estabelece relações particulares entre o discurso e seu 'objeto' e entre o discurso e seu 'sujeito'" (p. 55). Em cada caso, o discurso político nasce da relação produtiva entre o sujeito e o objeto, do fato de que essa relação é, ela própria, o ponto de vista das res gestae, uma ação coletiva autoconstituinte que visa ao seu objetivo. Em resumo, claramente fora da tradição de ciência política (seja na forma clássica, que é na realidade a análise das formas de governo, ou na forma contemporânea, que equivale a uma ciência de administração), os manifestos de Maquiavel e de Marx-Engels definem o político como o movimento da multidão e o fim como a autoprodução do sujeito. Aqui temos uma teleologia materialista.

Apesar dessa importante semelhança, continua Althusser, as diferenças entre os dois manifestos são significativas. A diferença básica consiste no fato de que, enquanto no texto de Marx-Engels o sujeito que define o ponto de vista do texto (o proletariado moderno) e o objeto (o partido comunista e o comunismo) são concebidos como co-presentes de tal maneira que a organização crescente do primeiro acarreta diretamente a criação do último, no projeto maquiavélico há uma inevitável distância entre o sujeito (a multidão) e o objeto (o Príncipe e o Estado livre). Essa distância leva Maquiavel em O príncipe a buscar um aparelho democrático capaz de ligar o sujeito ao objeto. Em outras palavras, enquanto o manifesto de Marx-Engels traça uma causalidade linear e necessária, o texto de Maquiavel propõe, de preferência, um projeto e uma utopia. Althusser reconhece por fim que ambos os textos efetivamente trazem a proposta teórica para o nível da práxis; ambos assumem o presente como vazio para o futuro, "vide pour le futur" (p. 62), e nesse espaço vazio estabelecem um ato imanente do sujeito que constitui uma nova posição do ser.

É essa escolha do campo de imanência, entretanto, suficiente para definir uma forma de manifesto que seria um modelo de discurso político, adequado ao sujeito insurgente da pós-modernidade? A situação pós-moderna é eminentemente paradoxal quando considerada do ângulo biopolítico — isto é, compreendida como circuito ininterrupto de vida, produção e política, globalmente dominado pelo método capitalista de produção. De um lado, nessa situação todas as forças da sociedade tendem a

ser ativadas como forças produtivas; mas de outro, essas mesmas forças são submetidas a uma dominação global continuamente mais abstrata e, portanto, insensível ao sentido dos aparelhos de reprodução da vida. Na pós-modernidade, o "fim da História" é efetivamente imposto, mas de tal forma que ao mesmo tempo todos os poderes da humanidade são paradoxalmente chamados a contribuir para a reprodução global de trabalho, sociedade e vida. Nessa estrutura, a política (entendida como administração e gerenciamento) perde toda a transparência. Por intermédio dos seus processos institucionais de normalização, o poder esconde em vez de revelar e interpretar a relação que caracteriza seu controle sobre a sociedade e a vida.

Como pode um discurso político revolucionário ser reativado nesta situação? Como pode ele ganhar nova consistência e encher algum manifesto eventual com uma nova teleologia materialista? Como podemos nós construir um aparelho para reunir sujeito (a multidão) e objeto (a libertação cosmopolita) dentro da pós-modernidade? É claro que não se pode conseguir isso, mesmo assumindo inteiramente o argumento do campo de imanência, simplesmente seguindo as indicações oferecidas pelo manifesto de Marx-Engels. Na fria placidez da pós-modernidade, o que Marx e Engels viram como a co-presença do sujeito produtivo e do processo de libertação é totalmente inconcebível. E, não obstante, da nossa perspectiva pós-moderna os termos do manifesto maquiavélico parecem adquirir uma nova contemporaneidade. Forçando um pouco a analogia com Maquiavel, podemos propor o problema desta maneira: como pode o trabalho produtivo disperso nas diversas redes encontrar um centro? Como pode a produção material e imaterial dos cérebros e corpos de muitos construir um sentido e uma direção comuns, ou melhor, como pode o esforço para eliminar a distância entre a formação da multidão como sujeito e a constituição de um aparelho político democrático encontrar o seu príncipe?

Essa analogia, entretanto, é no fim de contas insuficiente. Persiste no príncipe de Maquiavel uma condição utópica que distancia o projeto do sujeito e que, apesar da imanência radical do método, confia a função política a um plano mais elevado. Em contraste, qualquer libertação pós-moderna deve ser adquirida dentro deste mundo, no plano de imanência,

sem possibilidade de qualquer lado de fora utópico. A forma pela qual o político deveria ser expresso como subjetividade ainda não está esclarecida. Uma solução para o problema teria de juntar melhor o sujeito e o objeto do projeto, colocá-los numa relação de imanência ainda mais profunda do que a conseguida por Maquiavel ou Marx-Engels — em outras palavras, colocá-las num processo de autoprodução.

Talvez precisemos reinventar a noção da teleologia materialista que Spinoza proclamou na alvorada da modernidade, quando sustentou que o profeta produz o seu próprio povo.[2] Talvez devêssemos reconhecer junto com Spinoza o desejo profético como irresistível, e tanto mais poderoso quanto mais identificado com a multidão. Não está claro de forma alguma que essa função profética possa efetivamente resolver nossas necessidades políticas e sustentar um manifesto potencial da revolução pós-moderna contra o Império, mas certas analogias e coincidências paradoxais parecem notáveis. Por exemplo, enquanto Maquiavel propõe que o projeto de construção de uma nova sociedade a partir de baixo requer "armas" e "dinheiro" e insiste que devemos procurá-los fora, Spinoza responde: Já não os possuímos? As armas necessárias não residem justamente dentro do poder profético e criador da multidão? Talvez nós também, colocando-nos dentro do desejo revolucionário de pós-modernidade, possamos por nossa vez responder: Já não temos "armas" e "dinheiro"? A espécie de dinheiro que, insiste Maquiavel, é necessária pode, de fato, residir na produtividade da multidão, o ator imediato de produção e reprodução biopolítica. A espécie de armas em questão pode estar contida no potencial da multidão para sabotar e destruir, com sua própria força produtiva, a ordem parasitária de comando pós-moderno.

Hoje um manifesto, um discurso político, deveria se propor a preencher uma função profética Spinoziana, a função de um desejo imanente que organize a multidão. Finalmente, não existe aqui qualquer determinismo ou utopia: isto é, antes, um contrapoder radical, fundado ontologicamente não em qualquer "vide pour le futur" mas na atividade real da multidão, em sua criação, produção e poder — uma teleologia materialista.

PARTE 2

TRANSIÇÕES DE SOBERANIA

2.1

DUAS EUROPAS, DUAS MODERNIDADES

> Quer afirme a infalibilidade e dela deduza a soberania, quer proponha a soberania em primeiro lugar e dela derive a infalibilidade, você será obrigado, de qualquer forma, a reconhecer e aprovar um poder absoluto. E o mesmo resultado será imposto, seja pela opressão de governos ou pela razão de filósofos, quer você faça soberano o povo ou o rei.
>
> François Guizot

Na Viena do começo do século XX, retratada no romance *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, um aristocrata esclarecido, o conde Leinsdorf, compreende hábil e pacientemente as complexidades da modernidade, mas se confunde com um paradoxo central. "O que ainda não compreendo", diz ele, "é o seguinte: que as pessoas devam amar umas às outras, e que seja preciso mão firme no governo para elas agirem de acordo com esse princípio, não é novidade. Por que, então, de repente se tem de escolher entre uma coisa e outra?"[1] Para os filantropos do mundo de Musil, existe um conflito no centro da modernidade entre as forças imanentes de desejo e associação de um lado, e a mão forte de uma autoridade que impõe e faz cumprir uma ordem no campo social. Essa tensão deveria ser resolvida, ou pelo menos mediada, pela soberania do Estado. e apesar disso reaparece continuamente como uma questão de escolha: liberdade ou servidão, a libertação do desejo ou sua submissão. O conde Leinsdorf identifica, lucidamente, uma contradição que atravessa toda a

modernidade européia e mora no coração do conceito moderno de soberania.

Seguir a configuração nascente do conceito de soberania por diversos desenvolvimentos na moderna filosofia européia deveria permitir-nos reconhecer que a Europa e a modernidade não são construções unitárias nem pacíficas, mas, ao contrário, desde o início se caracterizam pela luta, pelo conflito, pela crise. Identificamos três momentos na constituição da modernidade européia que articulam a configuração inicial do conceito moderno de soberania: primeiro, a descoberta revolucionária do plano de imanência; segundo, a reação contra essas forças imanentes e a crise na forma de autoridade; e terceiro, a resolução parcial e temporária dessa crise na formação do Estado moderno como um *locus* de soberania que transcende e medeia o plano de forças imanentes. Nessa progressão, a própria modernidade européia torna-se cada vez mais inseparável do princípio de soberania. E, não obstante, como lamenta o conde Leinsdorf, mesmo no apogeu da modernidade a tensão original irrompe continuamente em toda a sua violência.

A soberania moderna é um conceito europeu, no sentido de que se desenvolveu basicamente na Europa em coordenação com a evolução da própria modernidade. O conceito funcionou como pedra angular da construção do eurocentrismo. Apesar de a soberania moderna ter emanado da Europa, ela nasceu e se desenvolveu em grande parte por intermédio das relações da Europa com o exterior, e particularmente por intermédio do seu projeto colonial e da resistência do colonizado. A soberania moderna surgiu, portanto, como o conceito da reação européia e da dominação européia tanto dentro como fora de suas fronteiras. São duas faces complementares, e de igual duração, de um mesmo desenvolvimento: domínio dentro da Europa e domínio europeu sobre o mundo.

O Plano Revolucionário de Imanência

Tudo começou com uma revolução. Na Europa, entre 1200 e 1600, cobrindo distâncias que só mercadores e exércitos poderiam viajar e que só a invenção da imprensa mais tarde reduziria, algo extraordinário aconteceu. Seres humanos se declararam donos da própria vida, produtores de cidades e de história e inventores de céus. Herdaram uma consciência dualista, uma visão hierárquica da sociedade, uma idéia metafísica de ciência; mas passaram adiante, para as gerações futuras, uma idéia experimental de ciência, uma concepção constituinte de história e de cidades, e propuseram o ser como terreno imanente de conhecimento e de ação. O pensamento desse período inicial, nascido simultaneamente na política, na ciência, na arte, na filosofia e na teologia, demonstra a radicalidade das forças em ação na modernidade.

As origens da modernidade européia geralmente são apresentadas como surgidas de um processo de secularização que negou a autoridade divina e transcendente sobre os negócios mundanos. Esse processo foi, sem dúvida, importante, mas em nossa opinião não passou de um sintoma do evento básico da modernidade: a afirmação dos poderes *deste* mundo, a descoberta do plano de imanência. "Omne ens habet aliquod esse proprium" — cada entidade tem uma essência singular.[2] A afirmação de Duns Scotus subverte a concepção do ser como objeto de predicação analógica e, portanto, dualista — um ser com um pé neste mundo e outro num reino transcendente. Estamos no começo do século XIV, no meio das convulsões do fim da Idade Média. Duns Scotus diz a seus contemporâneos que a confusão e decadência dos tempos só podem ser remediadas pelo pensamento recentralizante da singularidade do ser. Essa singularidade não é efêmera nem acidental, mas ontológica. A força dessa afirmação e o efeito que teve no pensamento do período foram demonstrados pela reação de Dante Alighieri, a milhares de quilômetros do norte britânico de Duns Scotus. Esse ser singular é poderoso, escreveu Dante, por ser a energia que põe em prática "totam potentiam intellectus possibilis" — todo o poder do intelecto possível.[3] Na cena do nascimento da modernidade européia, a humanidade descobriu seu poder no mundo e integrou essa dignidade a uma nova consciência de razão e potencialidade.

No século XV, numerosos autores demonstraram a coerência e a originalidade revolucionária desse novo conhecimento ontológico imanente. Citemos apenas três vozes representativas. Primeira, Nicolau de Cusa: "Es-

peculação é um movimento do intelecto desde o *quia est* ao *quid est;* e como o *quid est* está infinitamente distante do *quia est,* esse movimento nunca chegará ao fim. E é um movimento muito agradável, pois é a própria vida do intelecto; nesse fato tal movimento encontra sua satisfação, pois sua ação não gera fadiga, mas sim luz e calor".[4] Segunda, Pico della Mirandola: "Quando se pensa em Deus como um ser vivo e sagaz, é preciso estar certo de que antes de tudo se entende essa sagacidade e essa vida como livres de qualquer imperfeição. Pense-se num conhecimento que sabe tudo do modo mais perfeito; e acrescente-se que o conhecedor conhece tudo em si mesmo, de modo que não é preciso buscar fora de si, o que o tornaria imperfeito."[5] Dessa maneira, Pico della Mirandola, em vez de conceber um Deus distante e transcendente, faz da mente humana uma máquina divina de conhecimento. Finalmente, Bovillus: "Aquele que por sua natureza é meramente humano (*homo*) torna-se, pela rica contribuição da arte, duplamente humano, isto é, *homohomo.*"[6] Por meio de suas poderosas artes e práticas, a humanidade se enriquece e se duplica, ou de fato se eleva a um poder mais alto: *homohomo,* humanidade ao quadrado.

Nessas origens da modernidade, portanto, o conhecimento passou do plano transcendente para o plano imanente, e, por conseguinte, esse conhecimento humano tornou-se um fazer, uma prática de transformar a natureza. Francis Bacon construiu um mundo no qual "o que foi descoberto nas artes e nas ciências pode agora ser reorganizado pelo uso, pela meditação, pela observação, pela argumentação... porque é bom tratar as realidades mais distantes e os segredos ocultos da natureza com a introdução de um uso melhor e de uma técnica mais perfeita da mente e do intelecto."[7] Nesse processo, sustenta Galileu Galilei (e isso concluirá nosso círculo *de dignitate hominis*), temos a possibilidade de igualar o conhecimento divino:

> Aceitando o entendimento como *intensivo,* na medida em que esse termo carrega com ele intensivamente, isto é, perfeitamente, diversas proposições, afirmo que o intelecto humano compreende muitas coisas tão perfeitamente e tem tão absoluta certeza delas que se iguala ao próprio entendimento que delas tem a natureza; essas coisas incluem as ciências matemáticas puras, isto é, geometria e aritmética, sobre as quais o intelecto divino conhece um número infinitamente maior de proposições, pois as conhece todas, mas das poucas compreendidas pelo intelecto humano acredito que seu conhecimento iguala o conhecimento divino em sua certeza objetiva.[8]

O que há de revolucionário nesta série de desenvolvimentos filosóficos que vai do século XIII ao XVI é o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É a descoberta da plenitude do plano da imanência.

Assim como na filosofia e na ciência, na política também a humanidade voltou a apropriar-se nesse período inicial da modernidade daquilo que a transcendência medieval tinha tirado dela. No período de três ou quatro séculos, o processo de refundação da autoridade com base num universal humano e pela ação de uma multidão de singularidades deu-se com grande força, entre tragédias terríveis e conquistas heróicas. Guilherme de Occam, por exemplo, sustentava que a Igreja é a multidão dos fiéis — "Ecclesia est multitudo fidelium"[9] — querendo dizer que ela não é superior à comunidade de cristãos e diferente dela mas imanente a essa comunidade. Marsílio de Pádua sugeriu a mesma definição de república: o poder da república e o poder de suas leis derivam não de princípios superiores mas da assembléia de cidadãos.[10] Uma nova compreensão do poder e uma nova concepção de libertação foram postas em marcha: de Dante e da tardia apologia medieval do "intelecto possível" a Thomas More e a celebração do "imenso e inexplicável poder" da vida e do trabalho naturais como fundação do arranjo político; da democracia das seitas protestantes a Spinoza e sua noção da incondicionalidade da democracia. Quando chegamos a Spinoza, na realidade, o horizonte de imanência e o horizonte da ordem política democrática coincidem completamente. O plano de imanência é aquele no qual os poderes de singularidade são realizados e aquele no qual a verdade da nova humanidade é determinada histórica, técnica e politicamente. Por esse fato único, por não haver qualquer mediação externa, o singular é apresentado como a multidão.[11]

Os começos da modernidade foram revolucionários, e a velha ordem foi por eles derrubada. A constituição da modernidade não dizia respeito à

teoria isolada, mas a atos teóricos indissoluvelmente ligados a mutações de prática e realidade. Corpos e cérebros foram fundamentalmente transformados. Esse processo histórico de subjetivização foi revolucionário no sentido de que determinou uma mudança paradigmática e irreversível no modo de vida da multidão.

Modernidade como Crise

A modernidade não é um conceito unitário, mas aparece, de preferência, em dois modos. O primeiro modo é o que já definimos, um processo revolucionário radical. Essa modernidade destrói suas relações com o passado e declara a imanência do novo paradigma do mundo e da vida. Desenvolve conhecimento e ação como experiência científica e define uma tendência à política democrática, colocando humanidade e desejo no centro da História. Do artesão ao astrônomo, do mercador ao político, na arte como na religião, o material da existência é reformado por uma vida nova.

Essa nova emergência, entretanto, produziu uma guerra. Como poderia uma virada tão radical não incitar forte antagonismo? Como poderia essa revolução não determinar uma contra-revolução? Houve, de fato, uma contra-revolução no sentido próprio da palavra; uma iniciativa cultural, filosófica, social e política que, por não poder voltar ao passado nem destruir as novas forças, procurou dominar e expropriar a força dos movimentos e dinâmicas emergentes. Este é o segundo modo da modernidade, construído para combater as novas forças e estabelecer um poder para dominá-las. Ele surgiu com a revolução da Renascença para alterar sua direção, transplantar a nova imagem de humanidade para um plano transcendente, relativizar as capacidades da ciência para transformar o mundo, e acima de tudo opor-se à reapropriação do poder pela multidão. O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituído imanente, ordem contra desejo. Assim, a Renascença terminou em guerra — guerra religiosa, social e civil.

A Renascença européia, mas acima de tudo a Renascença italiana, com as obras esplêndidas e perversas que a caracterizam, foi o palco da guerra civil pela realização da modernidade. Quando a Reforma se espalhou pela Europa, foi como um segundo ciclone somado ao primeiro, repetindo na consciência religiosa das massas as alternativas da cultura humanista. A guerra civil, portanto, sitiou a vida popular e imiscuiu-se nos mais íntimos recessos da História humana. A luta de classes atravessou seu terreno, pondo em ordem, na gênese do capitalismo, a criatividade do novo modo de trabalho e a nova ordem de exploração, dentro de uma lógica que leva, juntos, sinais de progresso e de reação. Foi um choque de titãs, como o que Michelangelo representou no teto da Capela Sistina: o trágico conflito da gênese da modernidade.

A revolução da modernidade européia teve o seu Termidor. Na luta pela hegemonia sobre o paradigma da modernidade, a vitória foi para o segundo modo e para as forças da ordem que buscavam neutralizar o poder da revolução. Apesar de não ser possível voltar ao passado, foi, no entanto, possível restabelecer ideologias de comando e autoridade, e assim exibir um novo poder transcendente jogando com a ansiedade e o medo das massas, seu desejo de reduzir as incertezas da vida e aumentar a segurança. A revolução precisava ser detida. Através do século XVI, sempre que os frutos da revolução apareciam com todo o seu esplendor, a cena teve de ser pintada em cores crepusculares. A exigência de paz tornou-se suprema — mas que paz? Enquanto a Guerra dos Trinta Anos no coração da Europa exemplificou, da forma mais terrível, os contornos dessa crise irreversível, as consciências, mesmo as mais fortes e sábias, cederam à necessidade do Termidor, e às condições da paz miserável e humilhante. Paz era um valor que num breve período perdera as conotações humanistas, erasmianas, que a transformaram previamente em caminho de transformação. A paz tornou-se a condição miserável de sobrevivência, a urgência extrema para escapar da morte. A paz foi marcada simplesmente pela fadiga da luta e a usura das paixões. O Termidor ganhara, a revolução terminou.

O Termidor da revolução, entretanto, não encerrou a crise, apenas a perpetuou. A guerra civil não chegou ao fim, antes foi absorvida dentro do conceito de modernidade. *A própria modernidade é definida por crise,* uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa a restaurar a ordem.[12] Esse

conflito é a chave do conceito de modernidade, mas foi dominado com eficácia e refreado. As revoluções culturais e religiosas foram empurradas para rígidas, por vezes ferozes, estruturas de contenção. No século XVII, a Europa voltou a ser feudal. A Igreja Católica contra-reformista foi o exemplo primeiro e mais eficaz dessa reação, porque tinha sido abalada pelo terremoto da reforma e do desejo revolucionário. As Igrejas e ordens políticas protestantes não ficaram muito atrás em produzir a ordem da contra-revolução. Em toda a Europa, as fogueiras da superstição foram acesas. E apesar disso os movimentos de renovação continuaram seu trabalho de libertação pela base. Onde quer que espaços fossem fechados, movimentos voltavam-se para o nomadismo e para o êxodo, levando com eles o desejo e a esperança de uma experiência irrefreável.[13]

O conflito interno da modernidade européia refletiu-se simultaneamente, em escala global, como conflito externo. O desenvolvimento do pensamento da Renascença coincidiu com a descoberta da América e com os começos do domínio europeu no resto do mundo. A Europa tinha descoberto o seu lado de fora. "Se o período da Renascença assinala uma quebra qualitativa na História da humanidade", escreve Samir Amin, "é justamente porque, a partir dessa época, os europeus se conscientizam da idéia de que a conquista do mundo por sua civilização é, de agora em diante, um objetivo possível... A partir desse momento, e não antes, cristaliza-se o eurocentrismo."[14] De um lado, o humanismo renascentista deu início a uma noção revolucionária de igualdade humana, de singularidade e comunidade, cooperação e abundância, que ressoou com forças e desejos que se estenderam horizontalmente pelo globo, reforçada pela descoberta de outras populações e outros territórios. Por sua vez, entretanto, o mesmo poder contra-revolucionário que buscava controlar as forças constituintes e subversivas dentro da Europa também começaram a perceber a possibilidade e a necessidade de sujeitar outros povos à dominação européia. O eurocentrismo nasceu como reação à potencialidade de uma recém-descoberta igualdade humana; foi a contra-revolução em escala global. Aqui também o segundo modo da modernidade assumiu o controle, mas, ainda uma vez, não de forma definitiva. A modernidade européia é, desde o princípio, uma guerra em duas frentes. O domínio

europeu está sempre em crise — a mesma crise que define a modernidade européia.

No século XVII, o conceito de modernidade como crise estava definitivamente consolidado. O século começou com a queima de Giordano Bruno na fogueira, e, prosseguindo, viu monstruosas guerras civis eclodirem na França e na Inglaterra; e acima de tudo testemunhou o horrível espetáculo dos trinta anos da guerra civil alemã. Ao mesmo tempo, a conquista européia das Américas e o massacre e a escravização de suas populações nativas prosseguiram com intensidade crescente. Na segunda metade do século, o absolutismo monárquico parecia impedir definitivamente o curso da liberdade nos países da Europa continental. O absolutismo buscava reparar o conceito de modernidade e livrá-lo da crise que o define com a exibição de um novo arsenal de transcendentes. Ao mesmo tempo, fora da Europa a conquista lentamente deu lugar ao colonialismo, e a precária busca de ouro, riquezas e pilhagem foi gradualmente substituída por exclusividades comerciais, formas estáveis de produção e pelo tráfico de escravos africanos. O século XVII, entretanto — e é isso que o torna tão ambíguo — foi um século frágil e barroco. Dos abismos do mundo social sempre surgiu a memória do que ele tentou sepultar.

Podemos encontrar testemunhas desse fato com uma simples, mas enorme, referência: a filosofia de imanência de Spinoza, que dominou a última metade do século do pensamento europeu. É uma filosofia que renovou os esplendores do humanismo revolucionário, pondo a humanidade e a natureza no lugar de Deus, transformando o mundo num território de prática e afirmando a democracia da multidão como a forma absoluta da política. Spinoza considerava a idéia de morte — essa morte que os Estados e os poderes carregavam como uma arma contra o desejo e a esperança de libertação — como mero refém usado para fazer chantagem à liberdade de pensamento, e por isso baniu-a de sua filosofia: "Em nada o homem livre pensa menos do que na morte, e seu conhecimento é uma meditação sobre a vida, não sobre a morte."[15] Esse amor que os humanistas consideravam a forma suprema de expressão da inteligência foi proposto por Spinoza como a única fundação possível da libertação de singularidades, e como cimento ético da vida coletiva. "Nada existe na Natureza que seja contrário a esse

Amor intelectual, ou que possa tirá-lo."[16] Nesse crescendo de pensamento, Spinoza afirmou a ininterrupta continuidade do programa revolucionário do humanismo ao longo do século XVII.

O Aparelho Transcendental

O projeto contra-revolucionário de resolver a crise da modernidade desdobrou-se nos séculos do Iluminismo.[17] O desafio básico desse Iluminismo foi dominar a idéia de imanência sem reproduzir o dualismo absoluto da cultura medieval construindo um maquinismo transcendental capaz de disciplinar uma multidão de sujeitos formalmente livres. O dualismo ontológico da cultura do *ancien régime* teve de ser substituído por um dualismo funcional, e a crise da modernidade acabou sendo resolvida com mecanismos adequados de mediação. Era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, *à la* Spinoza, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza, como o produtor ético da vida e do mundo. Ao contrário, em todos os casos uma mediação teve de ser imposta à complexidade das relações humanas. Filósofos discutiam sobre o lugar onde se situava essa mediação e sobre qual o nível metafísico por ela ocupado, mas era fundamental que, de alguma maneira, ela fosse definida como condição inevitável de toda ação, arte e associação humana. Por conseguinte, à tríade *vis-cupiditas-amor* (força-desejo-amor), que constituía a matriz produtora do pensamento revolucionário do humanismo, opôs-se uma tríade de mediações específicas. Natureza e experiência são irreconhecíveis salvo por intermédio do *filtro dos fenômenos*; o conhecimento humano não pode ser adquirido exceto por meio da *reflexão do intelecto*; e o mundo ético é incomunicável a não ser pelo *esquematismo da razão*. O que está em jogo é uma forma de mediação, ou, mais exatamente, um esmorecimento reflexivo e uma espécie de débil transcendência, que relativiza a experiência e abole todas as instâncias do imediato e do absoluto na vida e na História humana. Entretanto, por que a relatividade é necessária? Por que o conhecimento e a vontade não podem se proclamar absolutos? Porque cada movimento de autoconstituição da multidão deve ceder à ordem pré-constituída, e

porque sustentar que seres humanos podem estabelecer de imediato sua liberdade de existir seria um delírio subversivo. Esse é o âmago da transição ideológica sobre a qual o conceito hegemônico da modernidade européia foi construído.

A primeira obra-prima estratégica dessa construção foi realizada por René Descartes. Embora Descartes pretendesse buscar um novo projeto humanista de conhecimento, ele restabeleceu, de fato, a ordem transcendente. Quando fez da razão terreno exclusivo de mediação entre Deus e o mundo, na realidade reafirmou o dualismo como a característica definidora da experiência e do pensamento. Devemos ser cuidadosos neste ponto. A mediação, em Descartes, nunca é bem definida, ou melhor dizendo, se nos ativermos ao texto, descobriremos que a mediação reside misteriosamente apenas na vontade de Deus. O hábil estratagema de Descartes consiste basicamente nisto: quando trata da centralidade do pensamento na função transcendental de mediar, ele define uma espécie de resíduo de transcendência divina. Descartes sustenta que a lógica da mediação repousa no pensamento e que Deus está muito longe da cena, mas um novo homem, como Blaise Pascal, está perfeitamente certo ao objetar que isso é apenas um exemplo da esperteza de Descartes.[18] De fato, o Deus de Descartes está muito próximo: Deus é a garantia de que a autoridade transcendental está inscrita na consciência e no pensamento como necessária, universal e portanto pré-constituída:

> Por favor, não hesitem em afirmar e proclamar em toda parte que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece as leis em seu reino. Não existe uma só delas que não possamos compreender, se nossa mente resolver examiná-las. Elas são todas inatas em nossa mente, da mesma forma que um rei imprimiria suas leis no coração de todos os súditos, se tivesse poder para isso. A grandeza de Deus, por outro lado, é algo que não podemos compreender, ainda que a conheçamos. Mas o fato de a julgarmos incompreensível nos leva a estimá-la ainda mais; da mesma forma que um rei tem mais majestade quando é menos familiar a seus súditos, desde que, é claro, eles não cheguem a pensar que não têm rei — devem conhecê-lo o suficiente para não ter dúvidas sobre isso.[19]

O reino da potencialidade, aberto pelo princípio humanista da subjetividade, é limitado *a priori* pela imposição da autoridade e da ordem transcendentes. Descartes sub-repticiamente volta a propor uma teologia no terreno que os humanistas tinham limpado, e seu maquinismo é, decididamente, transcendental.

Com Descartes estamos no começo da história do Iluminismo, ou melhor, da ideologia burguesa.[20] O aparelho transcendental que ele propõe é característico do pensamento iluminista europeu. Tanto na corrente empiricista como na idealista, o transcendentalismo era o horizonte exclusivo da ideologia, e nos séculos seguintes quase todas as grandes correntes filosóficas seriam atraídas para esse projeto. A simbiose entre o trabalho intelectual e as retóricas institucionais, políticas e científicas tornou-se absoluta nesse terreno, e toda formação conceptual foi marcada por ela: a formalização da política, a instrumentalização da ciência e da técnica para obter lucro, a pacificação dos antagonismos sociais. Certamente, em cada um desses campos encontramos desenvolvimentos históricos específicos, mas tudo estava sempre vinculado à linha de uma grande narrativa que a modernidade européia nos contava sobre ela própria, um conto relatado num dialeto transcendental.[21]

Em muitos sentidos, a obra de Immanuel Kant está no centro desse desenvolvimento. O pensamento de Kant é imensamente rico e conduz em numerosas direções, mas estamos interessados aqui basicamente na linha que coroa o princípio transcendental como ápice da modernidade européia. Kant consegue pôr o sujeito no centro do horizonte metafísico mas ao mesmo tempo o controla mediante três operações que já mencionamos: o esvaziamento da experiência nos fenômenos, a redução do conhecimento à mediação intelectual e a neutralização da ação ética no esquematismo da razão. A mediação que Descartes invocou em sua reafirmação do dualismo é hipostasiada por Kant, não na divindade mas, ainda assim, numa crítica pseudo-ontológica — numa função ordenadora da consciência e num apetite indistinto da vontade. A humanidade é o centro do universo, mas não a humanidade que, pela arte e pela ação, fez de si mesma *homo-homo*. É uma humanidade perdida na experiência, iludida na busca do ideal ético. Kant nos leva de volta à crise da modernidade, com plena consciência, quando propõe a descoberta do próprio sujeito como crise, mas essa crise é transformada em apologia do transcendental como único e exclusivo horizonte de conhecimento e ação. O mundo torna-se arquitetura de formas ideais, a única realidade que nos é concedida.

O romantismo nunca foi expresso com tanta força como em Kant. Esse é o *Leitmotif* da filosofia kantiana: a necessidade do transcendental, a impossibilidade de cada forma de imediação, o exorcismo de toda figura vital na apreensão e na ação do ser. Dessa perspectiva, deve-se talvez considerar Arthur Schopenhauer o mais lúcido dos leitores do kantismo e de seu gesto romântico. O fato de que é difícil, senão impossível, reunir a aparência da coisa com a própria coisa é precisamente a maldição deste mundo de dor e necessidade. E este não é, por conseguinte, um mundo construído de modo que forças nobres e elevadas, forças que tendem à verdade e à luz, possam prosperar.[22] Em outras palavras, Schopenhauer reconhece o kantismo como a liquidação definitiva da revolução humanista.

Pela mesma razão, Schopenhauer reagiu ainda com mais violência contra Hegel, chamando-o de "Calibã intelectual" para indicar a barbaridade do seu pensamento.[23] Ele considera intolerável que Hegel transformasse a pálida função constitutiva da crítica transcendental de Kant numa sólida figura ontológica com tal violência. Esse foi, de fato, o destino do transcendental na ideologia européia da modernidade. Hegel revelou o que estava implícito desde o começo do desenvolvimento contra-revolucionário: que a libertação da humanidade moderna só poderia ser uma função de sua dominação, que o objetivo imanente da multidão é transformado no necessário e transcendente poder do Estado. É verdade que Hegel restaura o horizonte de imanência e tira a incerteza do conhecimento, a irresolução da ação e a abertura fideísta do kantismo. A imanência que Hegel restaura, entretanto, é na realidade uma imanência cega, na qual a potencialidade da multidão é negada e agrupada na alegoria da ordem divina. A crise do humanismo é transformada numa dramaturgia dialética, e em cada cena o fim é tudo e o meio simplesmente um ornamento.

Já não existe nada que se empenhe, deseje ou ame; o conteúdo da potencialidade é bloqueado, controlado, hegemonizado pela finalidade. Paradoxalmente, o ser analógico da tradição cristã medieval é ressuscitado

como ser dialético. É irônico que Schopenhauer chamasse Hegel de Calibã, a figura que mais tarde seria tida como símbolo da resistência à dominação européia e da afirmação do desejo não europeu. O drama hegeliano do Outro e o conflito entre senhor e escravo, entretanto, não poderiam ter lugar senão contra o pano de fundo histórico da expansão européia e da escravização dos povos africanos, americanos e asiáticos. É impossível, em outras palavras, não relacionar a recuperação filosófica do Outro feita por Hegel dentro do espírito absoluto e sua história universal, que vai de povos menores a seu cume na Europa, com a violência bem real da conquista e do colonialismo europeus. Em resumo, a História de Hegel não é apenas um vigoroso ataque ao plano revolucionário de imanência mas também uma negação do desejo não europeu.

Finalmente, como outro ato de força, esse "Calibã intelectual" inseriu no desenvolvimento da modernidade a experiência de uma nova concepção de temporalidade, e mostrou essa temporalidade como uma teleologia dialética que é alcançada e chega ao seu fim. Todo o desenho genético do conceito encontrou representação adequada na conclusão do processo. A modernidade estava completa, e não havia possibilidade de ir além. Não foi por acaso, portanto, que um ato de violência ulterior e definitivo explicou a cena: a dialética da crise foi pacificada sob a dominação do Estado. A paz e a justiça voltaram a reinar: "O Estado em si e por si mesmo é o todo ético... É essencial para a marcha de Deus através do mundo que o Estado exista."[24]

Soberania Moderna

A solução política oferecida por Hegel para o drama metafísico da modernidade demonstra a relação íntima e profunda entre a política e a metafísica européias modernas. A política reside no centro da metafísica porque a moderna metafísica européia surgiu em resposta ao desafio das singularidades libertadas e da constituição revolucionária da multidão. Funcionou como arma essencial do segundo modo da modernidade, na medida em que forneceu um maquinismo transcendente que pôde impor

ordem à multidão e impedi-la de se organizar espontaneamente e expressar sua criatividade de forma autônoma. O segundo modo da modernidade precisava, acima de tudo, garantir seu controle sobre as novas figuras de produção social tanto na Europa como nos espaços coloniais, a fim de governar e obter êxito com as novas forças que estavam transformando a natureza. Na política, como na metafísica, o tema dominante consistiu, pois, em eliminar a forma medieval de transcendência, o que apenas inibe a produção e o consumo, ao passo que mantém os efeitos de dominação da transcendência numa forma adequada aos modos de associação e produção da nova humanidade. O centro do problema da modernidade estava, dessa maneira, demonstrado na filosofia política, e foi aqui que o novo tipo de mediação encontrou sua resposta mais adequada às formas revolucionárias de imanência: um aparelho político transcendente.

A proposta de Thomas Hobbes de um governante soberano definitivo e absoluto, um "Deus na terra", desempenha papel fundamental na moderna construção de um aparelho político transcendente. O primeiro momento da lógica de Hobbes é a hipótese da guerra civil como estado original da sociedade humana, um conflito generalizado entre atores individuais. Num segundo momento, então, a fim de garantir a sobrevivência diante dos perigos mortais da guerra, os humanos devem concordar com um pacto que atribua a um líder o direito absoluto de agir, ou mais exatamente o poder absoluto para fazer tudo exceto excluir os meios de sobrevivência e reprodução humanas. "Vendo que a razão perfeita não existe, a razão de um homem, ou de alguns homens, deve tomar o seu lugar; e esse homem — ou esses homens — é que adquire o poder soberano."[25] A transição fundamental é alcançada mediante contrato — um contrato totalmente implícito, anterior a toda ação ou opção social — que transfere todo poder autônomo da multidão para um poder soberano que se situa acima dela e que a governa.

Esse aparelho político transcendente corresponde às condições superiores necessárias e inevitáveis que a filosofia moderna propôs no apogeu do seu desenvolvimento, em esquematismo kantiano e dialética hegeliana. De acordo com Hobbes, os desejos isolados dos diversos indivíduos convergem e são representados pelo desejo do soberano transcendente. A so-

berania é definida, dessa maneira, por *transcendência* e por *representação*, dois conceitos que a tradição humanista propusera como contraditórios. De um lado, a importância do soberano é fundada não em um apoio teológico externo mas apenas na lógica imanente das relações humanas. De outro, a representação que funciona para legitimar esse poder soberano também o aliena completamente da multidão de súditos. Como Jean Bodin antes dele, Hobbes reconhece que "o ponto principal da majestade soberana e do poder absoluto consiste em fornecer a lei aos súditos em geral sem o seu consentimento",[26] mas Hobbes consegue combinar essa noção com o esquema contratual de representação que *a priori* legitima o poder soberano. Aqui o conceito de soberania moderna nasce em seu estado de excelente pureza. O contrato de associação é intrínseco ao contrato de subjugação e dele inseparável. Esse modelo de soberania apresenta a primeira solução política para a crise da modernidade.

Em seu próprio período histórico, a teoria da soberania de Hobbes foi útil para o desenvolvimento do absolutismo monárquico, mas na realidade seu esquema transcendental pôde ser igualmente aplicado a diversas formas de governo: monarquia, oligarquia e democracia. À medida que a burguesia chegava à proeminência, parecia não haver realmente alternativa para esse esquema de poder. Não foi por acaso, portanto, que o republicanismo democrático de Rousseau acabou se assemelhando ao modelo hobbesiano. O contrato social de Rousseau garante que o acordo entre vontades individuais seja desenvolvido e sublimado na construção de uma vontade geral, e que a vontade geral provenha da alienação das vontades isoladas para a soberania do Estado. Como exemplo de soberania, o "republicano absoluto" de Rousseau não difere, realmente, do "Deus na terra" de Hobbes, o absoluto monárquico. "Compreendidas adequadamente, todas essas cláusulas (do contrato) se resumem numa só, ou seja, na alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, para a comunidade".[27] As outras condições que Rousseau prescreve para definição do poder soberano no sentido popular e democrático são completamente inócuas diante do absolutismo da fundação transcendente. De fato, a noção de Rousseau sobre a representação direta é distorcida e afinal esmagada pela representação da totalidade que é necessariamente ligada a ela — e isso é

perfeitamente compatível com a noção hobbesiana de representação. Hobbes e Rousseau, aliás, apenas repetem o paradoxo que Jean Bodin já definira conceitualmente na segunda metade do século XVI. Pode-se dizer, corretamente, que a soberania existe apenas na monarquia, porque soberano só pode haver um. Se dois ou três ou muitos governassem, não haveria soberania, porque o soberano não pode estar sujeito à autoridade alheia.[28] Formas políticas democráticas, plurais ou populares podem ser declaradas, mas a soberania moderna na realidade só tem uma figura política: um único poder transcendente.

Existe, na base da moderna teoria de soberania, entretanto, outro elemento muito importante — um conteúdo que preenche e sustenta a forma da autoridade soberana. Esse conteúdo é representado pelo desenvolvimento capitalista e pela afirmação do mercado como fundamento dos valores de reprodução social.[29] Sem esse conteúdo, que é sempre implícito, e sempre trabalha dentro do aparelho transcendente, a forma de soberania não teria sobrevivido na modernidade, e a modernidade européia não teria alcançado posição hegemônica em escala mundial. Como notou Arif Dirlik, o eurocentrismo se distinguiu de outros etnocentrismos (como o sinocentrismo) e alcançou proeminência global principalmente porque foi apoiado pelos poderes do capital.[30]

A modernidade européia é inseparável do capitalismo. Essa relação central entre a forma e o conteúdo da soberania moderna é plenamente articulada na obra de Adam Smith. Smith começa com uma teoria da indústria que assinala a contradição entre enriquecimento privado e interesse público. Uma primeira síntese desses dois níveis é confiada à "mão invisível" do mercado: o capitalista "pensa apenas em seu próprio proveito", mas é "levado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de suas intenções."[31] Essa primeira síntese, entretanto, é precária e fugaz. A economia política, considerada um ramo da ciência do administrador e do legislador, deve ir mais longe ao conceber a síntese. Deve perceber a "mão invisível" do mercado como produto da própria economia política, que dessa maneira é dirigida para a construção de condições da autonomia do mercado: "Todos os sistemas de preferência ou de repressão, portanto, sendo assim completamente removidos, o siste-

ma óbvio e simples de liberdade natural se estabelece por conta própria."[32] Entretanto, também nesse caso a síntese não está de todo garantida. Com efeito, uma terceira transição é necessária. O que é preciso é o Estado, que é mínimo mas eficaz, fazer o bem-estar dos indivíduos privados coincidir com o interesse público, reduzindo todas as funções sociais e atividades trabalhistas a uma medida de valor. O fato de esse estado intervir ou não intervir é secundário; o que importa é que ele dá conteúdo à mediação de interesses e representa o eixo de racionalidade dessa mediação. O transcendental político do Estado moderno é definido como transcendental econômico. A teoria de valor de Smith foi a alma e a substância do conceito do moderno Estado soberano.

Em Hegel, a síntese da teoria de soberania moderna e a teoria do valor produzido pela economia política capitalista é finalmente realizada, assim como em sua obra há uma perfeita realização da consciência da união dos aspectos absolutistas e republicanos — ou seja, os aspectos hobbesianos e rousseaunianos — da teoria de soberania moderna.

> Em relação às esferas da lei civil (*Privatrecht)* e do bem-estar privado, às esferas da família e da sociedade civil, o Estado é de um lado uma necessidade *externa* e o poder supremo a cuja natureza suas leis e seus interesses estão subordinados e do qual eles dependem. Mas, de outro lado, ele é seu fim *imanente,* e sua força consiste na união do seu fim universal e derradeiro com o interesse particular de indivíduos, no fato de que eles têm *deveres* para com o Estado na mesma medida em que também têm direitos.[33]

A relação hegeliana entre particular e universal junta em termos adequados e funcionais a teoria de soberania de Hobbes-Rousseau e a teoria de valor de Smith. A soberania européia moderna é soberania capitalista, uma forma de comando que superdetermina a relação entre individualidade e universalidade como função do desenvolvimento do capital.

A Máquina da Soberania

Quando a síntese de soberania e capital é plenamente alcançada, e a transcendência do poder é completamente transformada no exercício transcendental da autoridade, a soberania torna-se uma máquina política que governa toda a sociedade. Por meio de operações da máquina da soberania, a multidão se transforma, em todos os momentos, numa totalidade ordenada. Devemos prestar atenção a essa transição, pois aqui podemos ver com clareza como o esquema transcendental é uma ideologia que funciona concretamente e como a soberania moderna difere da do *ancien régime.* Além de ser um poder político contra todos os poderes políticos externos, um Estado contra todos os demais Estados, a soberania é também um poder de polícia. Deve alcançar, continuamente e em grande escala, o milagre da subordinação de singularidades à totalidade, da vontade de todos à vontade geral. A burocracia moderna é um órgão basilar do transcendental — Hegel *dixit.* E mesmo que Hegel exagere um pouco em sua quase teológica consagração do corpo de funcionários estatais, pelo menos ele torna claro seu papel central no funcionamento efetivo do Estado moderno. A burocracia opera o aparelho que combina legalidade e eficiência organizacional, título e exercício do poder, política e polícia. A teoria essencial da soberania moderna, assim alcançando a maturidade, realiza o novo "indivíduo" pela absorção da sociedade no poder. Aos poucos, enquanto a administração se desenvolve, a relação entre sociedade e poder, entre a multidão e o Estado soberano, fica invertida, de modo que agora é o poder e o Estado que produzem a sociedade.

Essa transição na História das idéias de fato iguala-se ao desenvolvimento da história social. Corresponde ao deslocamento de dinâmica organizacional do Estado do terreno da hierarquia medieval para o terreno da disciplina moderna, do comando para a função. Max Weber e Michel Foucault, para mencionar apenas os mais ilustres, insistiram longamente nessas metamorfoses nas figuras sociológicas do poder. Na longa transição da sociedade medieval para a moderna, a primeira forma de regime político enraizou-se, como vimos, na transcendência. A sociedade medieval foi organizada de acordo com um esquema hierárquico de graus de poder. Foi

isso que a modernidade explodiu no curso do seu desenvolvimento. Foucault se refere a essa transição do paradigma de soberania para o de governamentalidade; por soberania ele quer dizer a transcendência do ponto único de comando acima do campo social, e por governamentalidade refere-se à economia geral de disciplina que perpassa a sociedade.[34] Preferimos concebê-la como uma passagem *dentro* da noção de soberania, como uma transição para uma nova forma de transcendência. A modernidade substituiu a transcendência tradicional de comando pela transcendência da função ordenadora. Arranjos de disciplina começaram a ser formados já na idade clássica, mas só na modernidade o diagrama disciplinar tornou-se o diagrama da própria administração. Por toda essa passagem, a administração exerce um esforço contínuo, amplo e incansável para fazer o Estado sempre mais íntimo da realidade social, e assim produz uma ordem de trabalho social. As velhas teses, ao modo de Tocqueville, da continuidade dos corpos administrativos em diferentes eras sociais, são dessa maneira profundamente revistas quando não totalmente descartadas. Foucault, entretanto, vai ainda mais longe e afirma que os processos disciplinares, postos em prática pela administração, investigam tão profundamente a sociedade que conseguem configurar-se, a si próprios, como aparelhos que levam em conta a dimensão biológica coletiva da reprodução popular. A realização da soberania moderna é o nascimento do biopoder.[35]

Antes de Foucault, Max Weber também descreveu os mecanismos administrativos envolvidos na formação da soberania moderna.[36] Enquanto a análise de Foucault é vasta em seu fôlego diacrônico, a de Weber é vigorosa em sua profundidade sincrônica. A respeito de nossa discussão sobre soberania moderna, a contribuição de Weber é, em primeiro lugar, sua alegação de que a abertura da modernidade é definida numa cisão — uma condição criativa de indivíduos e da multidão contra o processo de reapropriação estatal. A soberania do Estado é definida como uma regulamentação dessa relação de força. A modernidade é, acima de tudo, marcada pela tensão de forças opostas. Cada processo de legitimação é regulamentado por essa tensão, e opera para eliminar sua capacidade de ruptura e recuperar sua iniciativa criadora. O encerramento da crise da modernidade num novo poder soberano pode se realizar em formas antigas e quase naturalistas, como é o caso dessa legitimação tradicional; ou melhor, pode ocorrer em formas sagradas e inovadoras, irracionalmente inovadoras, como numa legitimação carismática; ou finalmente, e isso é em grande medida a forma mais eficaz do fim da modernidade, pode se dar na forma da racionalização administrativa. A análise dessas formas de legitimação é a segunda mais relevante contribuição de Weber, que se constrói sobre a primeira, o reconhecimento do dualismo do paradigma. A terceira questão relevante é o tratamento dado por Weber ao caráter processual da transformação, o sempre presente e possível entrelaçamento dos vários modos de legitimação, e sua contínua capacidade de ser ampliado e aprofundado no controle da realidade social. Segue-se, disso, um último paradoxo: se de um lado esse processo encerra a crise da modernidade, de outro ele a reabre. A forma do processo de encerramento é tão crítica e conflituosa quanto a gênese da modernidade. Nesse sentido, a obra de Weber tem o grande mérito de destruir completamente a satisfeita e triunfante concepção da soberania do Estado moderno que Hegel produzira.

A análise de Weber foi rapidamente encampada pelos escritores empenhados na crítica da modernidade, de Heidegger e Lukács a Horkheimer e Adorno. Todos reconheceram que Weber tinha revelado a ilusão da modernidade, a ilusão de que o dualismo antagônico que está na base da modernidade poderia ser subjugado numa síntese unitária abrangendo toda a sociedade e a política, incluídas as forças produtivas e as relações de produção. Eles reconheceram, finalmente, que a soberania moderna tinha passado do seu apogeu, começando a declinar.

À medida que a modernidade declina, abre-se uma nova estação, e aqui mais uma vez encontramos a antítese dramática que estava na origem e na base da modernidade. Algo realmente mudou? A guerra civil irrompeu novamente com toda a força. A síntese entre desenvolvimento de forças produtivas e relações de dominação parece, ainda uma vez, precária e improvável. Os desejos da multidão e seu antagonismo a qualquer forma de dominação levam-na a despojar-se repetidamente dos processos de legitimação que sustentam o poder soberano. É certo, ninguém imaginaria nisso um retorno da velha ordem de desejos que animou a primeira revolução humanista. Novas subjetividades povoam o novo terreno; a

modernidade e suas relações capitalistas mudaram completamente a cena no curso do seu desenvolvimento. E apesar disso resta alguma coisa: há uma sensação de *déjà vu* quando observamos o reaparecimento das lutas que continuamente vinham sendo passadas adiante, desde suas origens. A experiência da revolução renascerá depois da modernidade, mas dentro de novas condições que a modernidade construiu de modo tão contraditório. A volta de Maquiavel às origens parece ter sido combinada com o heróico eterno retorno de Nietzsche. Tudo é diferente e nada parece ter mudado. Será isso o advento de um novo poder humano? "Pois este é o segredo da alma: quando o herói a abandona, só se dirige a ela em sonhos — o superherói."[37]

O Humanismo Depois da Morte do Homem

As últimas obras de Michel Foucault sobre a história da sexualidade trazem de volta à vida o mesmo impulso revolucionário que animou o humanismo da Renascença. O cuidado ético do eu reaparece como poder constituinte da autocriação. Como poderia o autor que trabalhou com tanto empenho para nos convencer da morte do Homem, o pensador que carregou a bandeira do anti-humanismo ao longo de sua carreira, defender no fim esses princípios centrais da tradição humanista? Não queremos sugerir que Foucault se contradiz, ou que mudou de opinião; ele sempre insistiu na continuidade do seu discurso. No entanto, Foucault faz em sua última obra uma pergunta paradoxal e urgente: o que é o humanismo depois da morte do Homem? Ou melhor, o que é o humanismo anti-humanista (ou pós-humano)?

Essa pergunta, entretanto, é apenas um paradoxo aparente que deriva, pelo menos em parte, de confusão terminológica entre duas noções distintas de humanismo. O anti-humanismo que foi projeto tão importante para Foucault e Althusser na década de 1960 pode ser vinculado efetivamente a uma batalha sustentada por Spinoza trezentos anos antes. Spinoza denunciou qualquer entendimento da humanidade como imperium in imperio. *Em outras palavras, ele se recusou a conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza. Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as*

barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina. Se tivéssemos de o conceber separado da natureza, o Homem não existiria. Esse reconhecimento é justamente a morte do Homem.

O anti-humanismo, entretanto, não precisa estar em oposição ao espírito revolucionário da Renascença que esboçamos anteriormente de Cusano a Marsílio. Com efeito, esse anti-humanismo dá continuidade ao projeto renascentista de secularização do humanismo, ou, mais exatamente, sua descoberta do plano de imanência. Ambos os projetos têm como base um ataque à transcendência. Há uma rigorosa continuidade entre o pensamento religioso que concede a Deus um poder acima da natureza e o moderno pensamento "secular" que concede ao Homem esse mesmo poder acima da natureza. A transcendência de Deus é simplesmente transferida ao Homem. Como Deus antes dele, esse Homem separado da natureza e acima dela não tem lugar numa filosofia da imanência. Como Deus, também, essa figura transcendente do Homem conduz, rapidamente, à imposição de hierarquia social e dominação. O anti-humanismo, portanto, concebido como recusa a qualquer transcendência, não deveria de forma alguma ser confundido com uma negação da vis viva, *a força criadora da vida que anima a corrente revolucionária da tradição moderna. Ao contrário, a rejeição da transcendência é a condição de possibilidade de pensar esse poder imanente, uma base anárquica de filosofia: "Ni Dieu, ni maître, ni l'homme."*

O humanismo das últimas obras de Foucault, portanto, não deve ser visto como contradição, nem como renúncia, à morte do Homem que ele proclamara vinte anos antes. Uma vez que reconheçamos nossos corpos e mentes pós-humanos, uma vez que vejamos a nós mesmos como os símios e cyborgs que somos, precisaremos explorar a vis viva, *os poderes criadores que nos animam como animam toda a natureza e realizam nossas potencialidades. Isto é humanismo depois da morte do Homem: o que Foucault chama de "le travail de soi sur soi", o contínuo projeto constituinte para criarmos e recriarmos a nós mesmos e a nosso mundo.*

2.2

SOBERANIA DO ESTADO-NAÇÃO

> Estrangeiros, por favor, não nos deixem a sós com os franceses!
>
> Grafito em Paris, 1995

> Pensávamos estar morrendo pela pátria. Logo percebemos que era pelas caixas-fortes dos bancos.
>
> Anatole France

À medida que a modernidade européia tomava forma, máquinas de poder foram construídas para responder a suas crises, buscando continuamente um superávit que as resolvesse ou pelo menos as contivesse. Nas seções anteriores, traçamos a rota de uma resposta à crise que levou ao desenvolvimento do Estado soberano moderno. A segunda abordagem versa sobre o conceito de nação, um desenvolvimento que pressupõe a primeira rota e a utiliza para construir um mecanismo mais perfeito de restabelecimento da ordem e do comando.

O Nascimento da Nação

O conceito de nação na Europa desenvolveu-se no terreno do Estado patrimonial e absolutista. O Estado patrimonial foi definido como propriedade do monarca. Numa diversidade de formas análogas, em diferentes

países da Europa, o Estado patrimonial e absolutista foi a forma política exigida para governar as relações sociais feudais e as relações de produção.[1] A propriedade feudal teve de ser delegada, e seu uso concedido de acordo com os graus de divisão social de poder, da mesma forma que níveis de administração teriam de ser delegados em séculos subseqüentes. A propriedade feudal era parte do corpo do monarca, assim como, se olharmos para o domínio metafísico, o corpo monárquico soberano era parte do corpo de Deus.[2]

No século XVI, no meio da Reforma e da violenta batalha entre as forças da modernidade, a monarquia patrimonial ainda era apresentada como a garantia da paz e da vida social. Ainda lhe era concedido o controle sobre o desenvolvimento social de maneira tal que ela podia absorver esse processo dentro de sua máquina de dominação. "Cujus regio, ejus religio"— ou, mais exatamente, a religião tinha de ser subordinada ao controle territorial do soberano. Não havia nada de diplomático nesse adágio; ao contrário, ele confiava inteiramente ao poder do soberano patrimonial a administração da passagem para a nova ordem. Até a religião era propriedade do soberano. No século XVII, a reação absolutista às forças revolucionárias celebrou o Estado monárquico patrimonial e empunhou-o como arma para seus próprios objetivos. Nessa altura, entretanto, a celebração do Estado patrimonial não podia ser paradoxal e ambígua, pois as bases feudais de seu poder estavam mirrando. Os processos da acumulação primitiva de capital impuseram novas condições a todas as estruturas de poder.[3] Até a era das três grandes revoluções burguesas (a inglesa, a americana e a francesa), não havia alternativa política que se pudesse opor a esse modelo com êxito. O modelo absolutista e patrimonial sobreviveu nesse período apenas com o apoio de um compromisso específico de forças políticas, e sua substância estava sofrendo erosão interna, basicamente por conta do surgimento de novas forças produtivas. O modelo sobreviveu, entretanto, e, muito mais importante, foi transformado pelo desenvolvimento de características fundamentais que seriam legadas aos séculos seguintes.

A transformação do modelo absolutista e patrimonial consistiu num processo paulatino que substituiu a fundação teológica do patrimônio territorial por uma nova fundação, igualmente transcendente.[4] A identidade espiritual da nação, mais do que o corpo divino do rei, agora propunha o território e a população como abstração ideal. Ou melhor, o território físico e a população foram concebidos como extensão da essência transcendente da nação. *O conceito moderno de nação herdou, dessa maneira, o corpo patrimonial do Estado monárquico e o reinventou com outra forma.* Essa nova totalidade do poder foi estruturada em parte pelos novos processos capitalistas produtivos de um lado, e pelas velhas redes de administração absolutista de outro. Essa incômoda relação estrutural foi estabilizada pela identidade nacional: uma identidade cultural e integradora, fundada numa continuidade biológica de relações de sangue, numa abrangência espacial de território, e em comunalidade lingüística.

É óbvio que, embora esse processo tenha preservado a materialidade da relação com o soberano, muitos elementos mudaram. Mais importante, como o horizonte patrimonial foi transformado no horizonte nacional, a ordem feudal do súdito (*subjectus*) cedeu a vez à ordem disciplinar do cidadão (*cives*). A mudança sofrida pela população, com súditos passando a cidadãos, foi um indício da mudança de um papel passivo para um papel ativo. A nação é sempre apresentada como força ativa, como forma geradora de relações sociais e políticas. Como assinalaram Benedict Anderson e outros, a nação é geralmente sentida como (ou pelo menos funciona como se o fosse) uma concepção coletiva, uma criação ativa da comunidade de cidadãos.[5] Nesta altura, podemos ver tanto a proximidade como a diferença específica entre os conceitos de Estado patrimonial e de Estado nacional. Este último reproduz fielmente a identidade totalizante do primeiro, tanto do território como da população, mas a nação e o Estado nacional propõem novos meios de superar a precariedade da soberania moderna. Esses conceitos coisificam a soberania da maneira mais rígida; eles fazem da *relação* de soberania uma *coisa* (geralmente naturalizando-a) e assim retiram qualquer resíduo de antagonismo social. A nação é uma espécie de atalho ideológico que tenta livrar os conceitos de soberania e modernidade dos antagonismos e crises que os definem. A soberania nacional suspende as origens conflituosas da modernidade (quando elas não são definitivamente destruídas), e fecha os caminhos alternativos dentro da modernidade que se recusaram a conceder seus poderes à autoridade estatal.[6]

A transformação do conceito de soberania moderno no de soberania nacional também exigiu outras condições materiais. Mais importante, exigiu que um novo equilíbrio fosse estabelecido entre os processos de acumulação capitalista e as estruturas de poder. A vitória política da burguesia, como as revoluções inglesa e francesa bem o demonstraram, correspondeu ao aperfeiçoamento do conceito de soberania moderna por meio do conceito de soberania nacional. Por trás da dimensão ideal do conceito de nação havia as figuras de classe que já dominavam os processos de acumulação. "Nação" era, portanto, a um tempo a hipóstase da "vontade geral" rousseauniana e o que a ideologia industrial concebia como "a comunidade de necessidades" (ou seja, a regulamentação capitalista do mercado), que no longo período de acumulação primitiva na Europa foi mais ou menos liberal e sempre burguesa.

Quando nos séculos XIX e XX o conceito de nação foi estudado em contextos ideológicos muito diferentes, e conduziu mobilizações populares em regiões e países, dentro e fora da Europa, que não tinham passado nem pela revolução liberal nem pelo mesmo nível de acumulação primitiva, ele sempre era apresentado como um conceito de modernização capitalista, que se dizia capaz de unir as demandas interclasse de unidade política e as necessidades de desenvolvimento econômico. Rosa Luxemburgo argumentou com veemência (e inutilmente) contra o nacionalismo nos debates internos da Terceira Internacional, nos anos anteriores à Primeira Guerra Mundial. Luxemburgo contrapôs uma política de "autodeterminação nacional" para a Polônia como elemento da plataforma revolucionária, mas sua acusação ao nacionalismo foi muito mais geral.[7] Sua crítica da nação não era meramente uma crítica da modernização como tal, apesar de ela estar sem dúvida agudamente segura das ambigüidades envolvidas no desenvolvimento capitalista; e ela não estava preocupada, basicamente, com as divisões que o nacionalismo criaria inevitavelmente na classe operária européia, embora sua passagem nomádica pela Europa central e oriental a tenha, por certo, tornado muito sensível a isso. Seu mais forte argumento foi, antes, o de que nação significa ditadura e é, portanto, profundamente incompatível com qualquer tentativa de organização democrática. Luxemburgo reconheceu que a soberania nacional e as mitologias nacionais usurpam, efetivamente, o terreno da organização democrática, renovando os poderes de soberania territorial e modernizando seus projetos por meio da mobilização de uma comunidade ativa.

O processo de construção nacional, que renovou o conceito de soberania e lhe deu nova definição, rapidamente se tornou, em todos e em cada um dos contextos históricos, um pesadelo. A crise da modernidade, que é a co-presença contraditória da multidão e de um poder que quer reduzi-la a uma autoridade única — isto é, a co-presença de um novo conjunto produtivo de subjetividades livres e de um poder disciplinar que quer explorá-lo — não é, finalmente, aplacada ou resolvida pelo conceito de nação, mais do que o fora pelo conceito de soberania ou de Estado. A nação pode apenas ocultar a crise ideologicamente, deslocá-la e retardar seu poder.

A Nação e a Crise da Modernidade

O trabalho de Jean Bodin está no começo da estrada do pensamento europeu que leva ao conceito de soberania nacional. Sua obra-prima, *Les Six livres de la République*, que apareceu pela primeira vez em 1576, bem no meio da crise da Renascença, trata das guerras civis e religiosas em curso na França e na Europa como seu problema fundamental. Bodin encarou crises políticas, conflitos e guerra, mas esses elementos de ruptura não o levaram a propor qualquer alternativa idílica, nem mesmo em termos simplesmente teóricos ou utópicos. É por essa razão que sua obra foi não apenas uma contribuição seminal para a definição moderna de soberania mas também uma previsão eficaz do posterior desenvolvimento da soberania em termos nacionais. Adotando uma perspectiva realista, ele conseguiu antecipar-se à própria crítica da modernidade à soberania.

A soberania, sustenta Bodin, não pode ser produzida pela união do príncipe com a multidão, do público com o privado, nem podem seus problemas ser resolvidos enquanto nos apegarmos a uma idéia contratualista ou de direito natural. De fato, a origem do poder político e a definição de soberania consistem na vitória de um lado sobre o outro — vitória que faz de um o soberano e de outro o súdito. A força e a violência criam o sobera-

no. As determinações físicas de poder impõem o *plenitudo potestatis* (a plenitude do poder). Essa é a plenitude e a unidade do poder, uma vez que "a união dos membros (da república) depende da unidade debaixo de uma autoridade única, da qual depende a eficácia do resto. Um príncipe soberano é, portanto, indispensável, pois o seu poder anima todos os membros da república."[8]

Após descartar a idéia básica do direito natural, e as perspectivas transcendentais que ele sempre invoca em certo sentido, Bodin nos apresenta uma figura do soberano, ou antes do Estado, que realisticamente, e portanto historicamente, constrói sua própria origem e sua própria estrutura. O Estado moderno surgiu dessa transformação, e só ali pôde continuar a desenvolver-se. Esse é o gonzo teórico no qual a teoria da soberania moderna repousa e aperfeiçoa a experiência da soberania territorial. Ao examinar a lei romana e valer-se da sua capacidade de articular as fontes do direito e ordenar as formas de propriedade, a doutrina de Bodin torna-se a teoria de um corpo político unido, articulado como administração, que parece vencer as dificuldades da crise da modernidade. O deslocamento do centro de consideração teórica da questão da legitimidade para a da vida do Estado e sua soberania como corpo unido constituiu avanço importante. Quando Bodin falava do "direito político de soberania" já antevia a superdeterminação de soberania nacional (e corporal), e assim abriu uma rota original e direta que avançaria pelos séculos vindouros.[9]

Depois de Bodin, nos séculos XVII e XVIII desenvolveram-se na Europa, simultaneamente, duas escolas de pensamento que também concediam ao tema da soberania papel central, e efetivamente anteviram o conceito de soberania nacional: a tradição do direito natural e a tradição realista (ou historicista) da teoria do Estado.[10] As duas escolas mediaram a concepção transcendental de soberania com uma metodologia realista que captou os termos do conflito material; ambas juntaram a construção do Estado soberano com a constituição da comunidade sociopolítica que mais tarde se chamaria nação. Como em Bodin, essas duas escolas continuamente afrontaram a crise da concepção teórica de soberania, por sua vez continuamente reaberta pelos poderes antagônicos da modernidade e pela construção jurídica e administrativa da figura do Estado.

Na escola de direito natural, de Grotius a Althusius, e de Thomasius a Puffendorf, as figuras transcendentais de soberania foram trazidas à terra e fundadas na realidade dos processos institucionais e administrativos. A soberania foi distribuída pondo-se em movimento um sistema de múltiplos contratos, projetado para intervir em cada nódulo da estrutura administrativa de poder. Esse processo não foi orientado para o ápice do Estado e para o mero título de soberania; mais propriamente, o problema da legitimação começou a ser tratado em termos de uma *máquina administrativa* que funcionava pelas articulações do exercício do poder. O círculo de soberania e obediência fechou-se em si mesmo, duplicando-se, multiplicando-se e se estendendo pela realidade social. A soberania passou a ser estudada menos da perspectiva dos antagonistas envolvidos na crise da modernidade e mais como um processo administrativo que articula esses antagonismos e visa à unidade na dialética do poder, abstraindo-o e concretizando-o por meio das dinâmicas históricas. Um importante segmento da escola do direito natural, portanto, desenvolveu a idéia de distribuir e articular a soberania transcendente pelas formas reais da administração.[11]

A síntese implícita na escola de direito natural, entretanto, tornou-se explícita no contexto do historicismo. Certamente, seria incorreto atribuir ao historicismo do Iluminismo a tese que só foi realmente desenvolvida mais tarde, pelas escolas reacionárias, no período posterior à Revolução Francesa — a tese que une a teoria da soberania com a teoria da nação e as fundamenta num húmus histórico comum. E apesar disso já existem nesse período inicial as sementes do desenvolvimento posterior. Enquanto um importante segmento da escola de direito natural desenvolvia a idéia de articular soberania transcendente por intermédio das formas reais de administração, os pensadores historicistas do Iluminismo tentavam conceber *a subjetividade do processo histórico* e desse modo achar uma base efetiva para o título e o exercício da soberania.[12] Na obra de Giambattista Vico, por exemplo, esse estupendo meteoro que passou pela era do Iluminismo, as determinações da concepção jurídica de soberania fundaram-se todas no poder do desenvolvimento histórico. As figuras transcendentes de soberania foram traduzidas em índices de um processo providencial, a um tempo humano e divino. Essa construção de soberania (ou, na verdade,

concretização da soberania) na história foi muito poderosa. Nesse terreno histórico, que força toda e qualquer construção a encarar a realidade, a crise genética da modernidade nunca terminou — e não precisava terminar, porque a própria crise produziu novas figuras que incessantemente incentivaram o desenvolvimento histórico e político, todas ainda sob a autoridade de um soberano transcendente. Que hábil inversão da problemática! E, ainda assim, ao mesmo tempo, que completa mistificação da soberania! Os elementos da crise, uma crise contínua e não resolvida, foram então considerados ativos elementos do progresso. Com efeito, já podemos reconhecer em Vico o embrião da apologia da "eficácia" de Hegel, fazendo do arranjo mundial existente o *telos* da história.[13]

O que permaneceu como insinuação e sugestão em Vico, entretanto, emergiu como declaração aberta e radical no fim do Iluminismo alemão. Primeiro na escola de Hannover, e depois na obra de J. G. Herder, a moderna teoria da soberania foi dirigida exclusivamente para a análise do que se concebeu como continuidade social e cultural: a continuidade histórica real do território, da população e da nação. O argumento de Vico de que a história ideal está localizada na história de todas as nações tornou-se mais radical em Herder, de modo que toda perfeição humana é, em certo sentido, nacional.[14] A identidade é, dessa maneira, concebida não como resolução de diferenças sociais e históricas mas como o produto de uma unidade primordial. A nação é uma figura completa de soberania *prior* ao desenvolvimento histórico; ou melhor, não há desenvolvimento histórico que não esteja prefigurado na origem. Em outras palavras, a nação sustenta o conceito de soberania alegando que o precede.[15] É a máquina material que percorre a História, o "gênio" que a faz funcionar. A nação se torna finalmente a condição de possibilidade de toda ação humana e da própria vida social.

O Povo da Nação

Entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, o conceito de soberania nacional finalmente patenteou-se no pensamento europeu em sua forma completa. Na base dessa figura definitiva do conceito estavam um

trauma, a Revolução Francesa, e a resolução desse trauma, a apropriação e celebração reacionária do conceito de nação. Os elementos fundamentais dessa rápida reconfiguração do conceito de nação que o transformou numa verdadeira arma política podem ser vistos, em forma sumária, na obra de Emmanuel-Joseph Sieyès. Em seu esplêndido e difamatório tratado *O que é o Terceiro Estado?* ele vinculou o conceito de nação ao do Terceiro Estado, isto é, a burguesia. Sieyès tentou devolver o conceito de soberania às suas origens humanistas e com isso reencontrar suas possibilidades revolucionárias. Mais importante para nossos propósitos, o intenso compromisso de Sieyès com a atividade revolucionária permitiu-lhe interpretar o conceito de nação como um *conceito político construtivo,* um mecanismo constitucional. Tornou-se cada vez mais claro, entretanto, particularmente na última parte da sua obra, e mais ainda na de seus detratores, que embora a nação fosse formada por intermédio da política, ela era, em última análise, uma *construção espiritual,* e assim o conceito de nação foi, separado da revolução, consignado a todos os Termidores. A nação tornou-se explicitamente o conceito que resumia a solução hegemônica burguesa para o problema de soberania.[16]

Nos pontos onde o conceito de nação foi apresentado como popular e revolucionário, como de fato o foi durante a Revolução Francesa, pode-se supor que a nação foi separada do conceito moderno de soberania e de seu aparelho de subjetividades e dominação, e dedicada a uma noção democrática de comunidade. O elo entre o conceito de nação e o conceito de povo foi, de fato, uma poderosa inovação, e constituiu o centro da sensibilidade jacobina, assim como de outros grupos revolucionários. O que parece revolucionário e libertador nessa noção de soberania nacional e popular, entretanto, nada mais é do que outra volta do parafuso, mais uma ampliação da subjugação e dominação que o conceito moderno de soberania trazia consigo desde o início. O precário poder da soberania como solução para a crise da modernidade foi primeiro citado como apoio à nação, e quando a nação também se revelou uma solução precária, foi aplicado ao povo. Em outras palavras, assim como o conceito de nação completa a noção de soberania alegando precedê-la, o conceito de povo completa o de nação mediante outra regressão lógica simulada. Cada recuo lógico funciona

para solidificar o poder da soberania pela mistificação de sua base, ou seja, assentando-se na naturalidade do conceito. A identidade da nação, e mais ainda a identidade do povo, tem de parecer natural e originária.

Nós, em oposição a isso, devemos desnaturalizar esses conceitos e indagar o que é e como surge a nação, e também o que é e como surge o povo. Apesar de "o povo" ser proposto como base originária da nação, *o conceito moderno de povo é, na verdade, produto do Estado-nação,* e só sobrevive dentro do seu contexto ideológico específico. Muitas análises contemporâneas de nações e nacionalismo, feitas a partir de uma diversidade de perspectivas, erram justamente porque confiam, sem questionar, na naturalidade do conceito e identidade do povo. Deve-se observar que o conceito de povo é muito diferente do conceito de multidão.[17] Já no século XVII, Hobbes estava bastante cônscio dessa diferença e de sua importância para a construção da ordem soberana: "É um grande estorvo para o governo civil, especialmente monárquico, o fato de os homens não distinguirem suficientemente o povo da multidão. O povo é algo uno, que tem uma vontade, e a quem uma ação pode ser atribuída; nada disso pode ser dito da multidão. O povo manda em todos os governos. Pois mesmo nas monarquias o povo comanda; para as vontades do povo pela vontade de um homem... (por mais que pareça paradoxal) o rei é o povo."[18] A multidão é uma multiplicidade, um plano de singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesma, e mantém uma relação indistinta e inclusiva com os que estão fora dela. Em contraste, o povo tende à identidade e homogeneidade internamente, ao mesmo tempo que estabelece suas diferenças em relação ao que dele está fora e excluído. Enquanto a multidão é uma relação constituinte inconclusiva, o povo é uma síntese constituída e preparada para a soberania. O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas. Toda nação precisa fazer da multidão um povo.

Duas espécies fundamentais de operação contribuem para a construção do conceito moderno de povo em relação ao de nação na Europa dos séculos XVIII e XIX. A mais importante são os mecanismos de racismo colonial que constroem a identidade de povos europeus num jogo dialético

de oposições com seus Outros nativos. Os conceitos de nação, povo e raça nunca estão muito separados.[19] A construção de uma diferença racial absoluta é o terreno essencial para a concepção de uma identidade nacional homogênea. Numerosos e excelentes estudos estão aparecendo agora, quando as pressões de imigração e multiculturalismo criam conflitos na Europa, para demonstrar que, apesar da persistente nostalgia de alguns, na realidade as sociedades e os povos europeus nunca foram puros e uniformes.[20] A identidade do povo foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças, e isso correspondeu, na prática, à subordinação racial e à purificação social.

A segunda operação fundamental na construção do povo, facilitada pela primeira, é o eclipse de diferenças internas pela *representação* de toda a população por uma raça, uma classe ou um grupo hegemônico. O grupo representativo é o agente ativo que está por trás da eficácia do conceito de nação. Na marcha da própria Revolução Francesa, entre o Termidor e o Período Napoleônico, o conceito de nação revelou seu conteúdo fundamental e serviu como antídoto para o conceito e as forças de revolução. Mesmo na primeira fase da obra de Sieyès, podemos ver claramente como a nação serve para aplacar a crise e como a soberania será reapropriada mediante a representação da burguesia. Sieyès sustenta que a nação só pode ter *um* interesse geral: seria impossível estabelecer a ordem se a nação tivesse de admitir vários e diferentes interesses. A ordem social supõe, necessariamente, a *unidade* de fins e o concerto dos meios.[21] O conceito de nação nos primeiros anos da Revolução Francesa foi a primeira hipótese de construção de hegemonia popular e o primeiro manifesto consciente de uma classe social, mas foi também a declaração final de uma transformação social plenamente alcançada, uma coroação, um selo definitivo. O conceito de nação nunca foi tão retrógrado como quando se apresentou como revolucionário.[22] Paradoxalmente, isso só poderia ser uma revolução completa, um fim da História. A passagem da atividade revolucionária para a construção espiritual da nação e do povo é inevitável e está implícita nos próprios conceitos.[23]

A soberania nacional e a soberania popular foram, portanto, produto de uma construção espiritual, ou seja, uma construção de identidade. Quan-

do Edmund Burke se opôs a Sieyès, sua oposição foi muito menos profunda do que o tórrido clima polêmico da época nos levou a acreditar. Mesmo para Burke, com efeito, a soberania nacional é produto de uma construção espiritual de identidade. Esse fato pode ser reconhecido, até com mais clareza, na obra daqueles que carregaram o estandarte do projeto contra-revolucionário no continente europeu. As idéias continentais dessa construção espiritual reanimaram as tradições histórica e voluntarista da nação e acrescentaram à concepção de desenvolvimento histórico uma síntese transcendental de soberania nacional. Essa síntese já está evidente, sempre, na identidade da nação e do povo. Johann Gottlieb Fichte, por exemplo, sustenta, em termos mais ou menos mitológicos, que a pátria e o povo são representativos, e indicadores, da eternidade mundana; eles são o que pode haver de imortal aqui na terra.[24] A contra-revolução romântica foi, de fato, mais esclarecida do que a revolução iluminista. Ela modelou e fixou o que já fora conseguido, celebrando-o na luz eterna da hegemonia. O Terceiro Estado é poder; a nação é sua representação totalizante; o povo é sua fundação sólida e natural; e a soberania nacional é o ápice da História. Toda alternativa histórica à hegemonia burguesa foi, dessa forma, definitivamente ultrapassada pela própria história revolucionária da burguesia.[25]

Essa formulação burguesa do conceito de soberania nacional superou, de longe, todas as formulações anteriores de soberania. Consolidou uma imagem particular e hegemônica de soberania moderna, a imagem da vitória da burguesia, que ela, portanto, historicizou e universalizou. A particularidade nacional é uma poderosa universalidade. Todos os fios de um longo desenvolvimento foram tecidos aqui. Na identidade, ou seja, na essência espiritual do povo e da nação existe um território embutido de significados culturais, uma história compartilhada, uma comunidade lingüística; mas, além disso, existe a consolidação de uma vitória de classe, um mercado estável, o potencial de expansão econômica, e novos espaços para investir e civilizar. Em resumo, a construção de uma identidade nacional garante uma legitimação continuamente reforçada, e o direito e o poder de uma unidade sacrossanta e irreprimível. Esta é uma mudança decisiva no conceito de soberania. Casado com os conceitos de nação e de povo, o moderno conceito de soberania muda seu epicentro da mediação de conflitos e crises para a experiência unitária de uma nação-sujeito e sua comunidade imaginada.

Nacionalismo Subalterno

Dedicamos nossa atenção até agora ao desenvolvimento do conceito de nação na Europa enquanto a Europa estava em processo de alcançar o domínio mundial. Fora da Europa, entretanto, o conceito de nação funcionou, com freqüência, de forma bem diferente. Em alguns sentidos, na verdade, pode-se até dizer que a função do conceito de nação é invertida quando aplicada a grupos subordinados e não a grupos dominantes. Dito com mais franqueza, parece que *enquanto o conceito de nação promove estase e restauração nas mãos dos dominantes, é um instrumento de mudança e revolução nas mãos dos subordinados.*

A natureza progressista do nacionalismo subalterno é definida por duas funções primárias, cada uma delas altamente ambígua. Mais importante, a nação aparece como progressista na medida em que serve como linha de defesa contra a dominação das nações mais poderosas e forças econômicas, políticas e ideológicas externas. O direito à autodeterminação de nações subalternas é, realmente, um direito à secessão do controle das potências dominantes.[26] Lutas anticoloniais, portanto, usaram esse conceito de nação como arma para derrotar e expulsar os inimigos ocupantes, e, de maneira similar, políticas antiimperialistas ergueram muralhas nacionais para resistir à força avassaladora do capital estrangeiro. O conceito de nação serviu também como arma ideológica para proteger contra o discurso dominante que pintava a população e a cultura dominada como inferiores; a reivindicação de *status* de nação afirmava a dignidade do povo e legitimava a demanda por independência e igualdade. Em cada caso, *a nação é progressista estritamente como linha fortificada de defesa contra forças externas mais poderosas.* Por mais que essas muralhas pareçam progressistas em sua função protetora contra a dominação externa, entretanto, elas podem facilmente desempenhar papel inverso com relação ao interior que elas protegem. O lado inferior da estrutura que resiste a potências estran-

geiras é, ele próprio, um poder dominante que exerce igual e oposta opressão interna, reprimindo diferenças e oposições internas em nome da identidade, da unidade e da segurança nacional. Pode ser muito difícil distinguir proteção de opressão. Essa estratégia de "proteção nacional" é uma faca de dois gumes, que por vezes parece necessária apesar de sua capacidade de destruição.

A nação parece progressista, em segundo lugar, na medida em que propõe a comunalidade de uma corporalização em potencial. Parte dos efeitos "modernizadores" da nação em países subordinados foram a unificação de populações diversas, derrubando barreiras religiosas, étnicas, culturais e lingüísticas. A unificação de países como Indonésia, China e Brasil, por exemplo, é um processo em andamento que envolve a superação de inumeráveis barreiras — e em muitos exemplos essa unificação nacional foi preparada pela potência colonial européia. Em casos de populações em diáspora, também, a nação parece ser às vezes o único conceito disponível para conceber a comunidade do grupo subalterno — como, por exemplo, o Aztlán é concebido como a pátria geográfica "de la Raza", a nação espiritual latina na América do Norte. Pode ser verdade, como diz Benedict Anderson, que uma nação deva ser entendida como comunidade imaginada — mas aqui devemos reconhecer que a alegação aparece invertida, de modo que *a nação passa a ser a única maneira de imaginar uma comunidade!* Toda fantasia de comunidade torna-se sobrecodificada como nação, e assim nossa concepção de comunidade fica severamente empobrecida. Da mesma forma que ocorre no contexto dos países dominantes, aqui também a multiplicidade e a singularidade da multidão são negadas na camisa-de-força da identidade e homogeneidade do povo. Mais uma vez, o poder unificador da nação subalterna é uma faca de dois gumes, a um tempo progressista e reacionária.

Esses aspectos simultaneamente progressistas e repressivos do nacionalismo subalterno estão presentes, em toda a sua ambigüidade, na tradição do nacionalismo negro nos Estados Unidos. Apesar de destituído, como é, de qualquer definição territorial (e de ser por isso inquestionavelmente diferente da maioria dos outros nacionalismos subalternos), ele também apresenta as duas funções progressistas fundamentais — às vezes se esforçando para se mostrar em posição análoga à de nações territorialmente

definidas. No começo da década de 1960, por exemplo, depois do enorme ímpeto criado pela Conferência de Bandung e pelas lutas de libertação nacional que se iniciavam na África e na América Latina, Malcolm X tentou redirecionar o foco de demandas das lutas afro-americanas dos "direitos civis" para os "direitos humanos", e dessa maneira mudar retoricamente o fórum de apelos do Congresso dos EUA para a Assembléia Geral da ONU.[27] Malcolm X, como muitos líderes afro-americanos, pelo menos desde Marcus Garvey, reconheceu claramente a poderosa posição que se assume quando se fala como nação e como povo. O conceito de nação, neste caso, configura uma posição defensiva de *separação* do poder "externo" hegemônico e, ao mesmo tempo, representa o *poder autônomo* da comunidade unificada, o poder do povo.

Mais importantes do que qualquer proposição teórica e retórica, entretanto, são as práticas efetivas de nacionalismo negro, isto é, a ampla gama de atividades e fenômenos concebidos pelos próprios atores como expressões do nacionalismo negro: de equipes de adestramento da comunidade e paradas a programas de alimentação, escolas separadas e projetos de desenvolvimento econômico, mais auto-suficiência da comunidade. Como diz Wahneema Lubiano, "o nacionalismo negro é significativo pela ubiqüidade de sua presença na vida de negros americanos".[28] Nessas diversas atividades e esferas da vida, o nacionalismo negro designa justamente os circuitos de autovalorização que constituem a comunidade e permitem sua relativa autodeterminação e autoconstituição. Apesar do alcance de fenômenos díspares chamados nacionalismo negro, portanto, ainda podemos reconhecer neles as duas funções progressistas fundamentais do nacionalismo subalterno: a defesa e unificação da comunidade. O nacionalismo pode designar qualquer doutrina de separação e poder autônomo do povo afro-americano.

Também no caso do nacionalismo, entretanto, os elementos progressistas são inevitavelmente acompanhados de sua sombra reacionária. As forças repressivas de nação e povo alimentam a autovalorização da comunidade e destroem sua multiplicidade. Quando o nacionalismo negro propõe a uniformidade e homogeneidade do povo afro-americano como sua base (ofuscando diferenças de classe, por exemplo) ou quando designa um

segmento da comunidade (como os homens afro-americanos) como representante do todo, a profunda ambigüidade das funções progressistas do nacionalismo subalterno surge mais clara do que nunca.[29] Justamente as estruturas que desempenham papel defensivo com relação ao lado de fora — no interesse do reforço do poder, da autonomia e da unidade da congregação — são as mesmas que desempenham papel opressivo internamente, negando a variação da própria comunidade.

Devemos ressaltar, entretanto, que essas ambíguas funções progressistas do conceito de nação existem basicamente quando a nação não está efetivamente vinculada a soberania, isto é, quando a nação imaginada não existe (ainda), quando a nação é apenas um sonho. Logo que a nação começa a se formar como Estado soberano, suas funções progressistas praticamente desaparecem. Jean Genet encantou-se com o desejo revolucionário dos Panteras Negras e dos palestinos, mas reconheceu que tornar-se uma nação soberana significaria o fim de suas qualidades revolucionárias. "No dia em que os palestinos se institucionalizarem", disse Genet, "já não estarei do lado deles. No dia em que os palestinos se tornarem uma nação como qualquer outra, não estarei mais com eles."[30] Com a "libertação" nacional e a construção do Estado-nação, todas as funções opressivas da soberania moderna florescem, inevitavelmente, com força total.

Totalitarismo do Estado-nação

Quando o Estado-nação funciona como instituição de soberania, ele consegue finalmente resolver a crise da modernidade? Consegue o conceito de povo e seu deslocamento biopolítico de soberania mudar com êxito os termos e o terreno da síntese entre poder constituinte e poder constituído, e entre a dinâmica das forças produtivas e as relações de produção, de modo a nos transportar para além da crise? Um vasto panorama de autores, poetas e políticos (geralmente saídos de movimentos progressistas, socialistas e antiimperialistas) sem dúvida pensa que sim. A conversão da esquerda jacobina do século XIX em esquerda nacional, a cada vez mais intensa adoção de programas nacionais na Segunda e Terceira Internacionais, e as formas nacionalistas de luta de libertação no mundo colonial e pós-colonial, até a atual resistência de nações aos processos de globalização e às catástrofes que provocam: tudo isso parece apoiar a idéia de que o Estado-nação proporciona uma nova dinâmica além do desastre histórico e conceptual do moderno Estado soberano.[31]

Temos uma perspectiva diferente da função de nação, entretanto, e em nossa opinião a crise da modernidade prossegue resolutamente sob a autoridade da nação e de seu povo. Quando retomarmos nossa genealogia do conceito de soberania na Europa dos séculos XIX e XX, ficará claro que a forma estatal da modernidade primeiro se enquadrou na forma de Estado-nação, depois a forma de Estado-nação degenerou numa série completa de barbarismos. Quando a luta de classes reabriu a síntese mistificada da modernidade nas primeiras décadas do século XX, e demonstrou mais uma vez a poderosa antítese entre o Estado e a multidão, e entre as forças produtivas e as relações de produção, essa antítese levou diretamente à guerra civil européia — uma guerra civil que foi, não obstante, acobertada pelo disfarce de conflitos entre Estados-nação soberanas.[32] Na Segunda Guerra Mundial, a Alemanha nazista, juntamente com os diversos fascismos europeus, se opôs à Rússia socialista. Nações foram apresentadas como mistificações, ou substitutos, de sujeitos de classe em conflito. Se a Alemanha Nazista é o tipo ideal de transformação da soberania moderna em soberania nacional e de sua articulação em forma capitalista, então a Rússia stalinista é o tipo ideal da transformação do interesse popular e da lógica cruel que dele se segue num projeto de modernização nacional, mobilizando para seus próprios objetivos as forças produtivas que suspiravam por se libertarem do capitalismo.

Aqui podemos analisar a apoteose nacional socialista do conceito moderno de soberania e sua transformação em soberania nacional: nada poderia demonstrar mais claramente a coerência dessa transição do que a transferência de poder da monarquia prussiana para o regime de Hitler, sob os bons auspícios da burguesia alemã. Essa passagem, entretanto, é bem conhecida, como o são a explosiva violência dessa transferência de poder, a obediência exemplar do povo alemão, sua bravura militar e civil a serviço da nação, e as conseqüências secundárias que podemos chamar, numa es-

pécie de taquigrafia intelectual, de Auschwitz (como símbolo do holocausto judeu) e Buchenwald (como símbolo do extermínio de comunistas, homossexuais, ciganos etc.). Deixemos essa história para outros especialistas e para a desgraça da História.

Estamos mais interessados aqui no outro lado da questão nacional na Europa durante esse período. De fato, o que realmente ocorreu quando o nacionalismo andou de mãos dadas com o socialismo na Europa? Para responder a essa pergunta, temos de repassar alguns momentos cruciais da História do socialismo europeu. Em particular, devemos lembrar que, não muito depois do seu começo, do meio para o fim do século XIX, a Internacional socialista teve de chegar a um acordo com fortes movimentos nacionalistas, e com esse confronto a paixão internacionalista original do movimento operário rapidamente se evaporou. As políticas dos movimentos operários mais fortes da Europa, na Alemanha, Áustria e França, e sobretudo na Inglaterra, imediatamente levantaram a bandeira do interesse nacional. O reformismo social-democrático foi inteiramente investido nesse acordo concebido em nome da nação — um acordo entre os interesses de classe, ou seja, entre o proletariado e certos estratos da estrutura hegemônica burguesa de cada país. Não vamos mencionar a ignóbil história de traição, na qual segmentos do movimento operário europeu apoiaram as iniciativas imperialistas de Estados-nação europeus, nem a imperdoável estupidez que levou os diversos reformismos europeus a aceitarem que as massas fossem conduzidas à mortandade da Primeira Guerra Mundial.

O reformismo da social-democracia tinha uma teoria adequada a essas posições. Diversos professores social-democratas austríacos inventaram-na, contemporâneos do conde Leinsdorf, de Musil. Na idílica atmosfera da alpina Kakania, no afável clima intelectual desse "retorno a Kant", os tais professores, entre eles Otto Bauer, insistiram na necessidade de considerar a nacionalidade um elemento fundamental de modernização.[33] De fato, eles acreditavam que do confronto entre nacionalidade (definida como uma comunidade de caráter) e o desenvolvimento capitalista (entendido como sociedade) surgiria uma dialética que, em seu desenrolar, finalmente favoreceria o proletariado e sua hegemonia progressista na sociedade. Esse programa ignorava o fato de que o conceito de Estado-nação não é divisível

mas, ao contrário, orgânico, não é transcendental mas transcendente, e até em sua transcendência é construído para se opor a todas as tendências, da parte do proletariado, a reapropriar-se de espaços sociais e de riqueza social. O que, nesse caso, significaria a modernização, se ela está fundamentalmente vinculada à reforma do sistema capitalista, e é inimiga de qualquer abertura do processo revolucionário? Esses autores celebraram a nação sem querer pagar o preço da festa. Ou melhor, celebraram-na enquanto mistificavam o poder destruidor do conceito de nação. Nessa perspectiva, o apoio aos projetos imperialistas e à guerra antiimperialista eram, de fato, posições lógicas e inevitáveis para o reformismo social-democrático.

O bolchevismo, também, entrou no terreno da mitologia nacionalista, particularmente por meio do celebrado panfleto pré-revolucionário de Stalin sobre o marxismo e a questão nacional.[34] Segundo Stalin, as nações são, de saída, revolucionárias, e revolução é sinônimo de modernização: o nacionalismo é um estágio inevitável do desenvolvimento. Pela tradução de Stalin, entretanto, enquanto o nacionalismo se torna socialista, o socialismo se torna russo, e Ivan, o Terrível, é posto para repousar em paz no túmulo ao lado de Lenin. A Internacional Comunista é transformada numa assembléia da "quinta coluna" dos interesses nacionais russos. A noção de revolução comunista — o espectro desterritorializante que assustou a Europa e o resto do mundo, e que da Comuna de Paris a 1917 em São Petersburgo e à Longa Marcha de Mao, conseguiu reunir desertores, *partisans* internacionalistas, operários em greve e intelectuais cosmopolitas — foi finalmente transformada num regime reterritorializante de soberania nacional. É uma trágica ironia o fato de que o socialismo nacionalista na Europa acabasse parecido com o nacionalsocialismo. Isso não ocorre porque "os dois extremos se encontram", como alguns liberais gostariam de afirmar, mas porque a máquina abstrata de soberania nacional está no coração de ambos.

Quando, no meio da guerra fria, o conceito de totalitarismo foi introduzido na ciência política, ele apenas tocou nos elementos extrínsecos do problema. Em sua forma mais coerente, o conceito de totalitarismo foi usado para denunciar a destruição da esfera pública democrática, a continuação de ideologias jacobinas, as formas extremas de nacionalismo racista e a

negação das forças de mercado. O conceito de totalitarismo, entretanto, deveria ir mais fundo nos fenômenos reais, e ao mesmo tempo explicá-los melhor. De fato, o totalitarismo consiste na soma dos efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na negação da própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria possibilidade de existência da multidão. Totalitária é a fundação orgânica e a fonte unificada da sociedade e do Estado. A comunidade não é uma criação coletiva dinâmica mas um mito primordial de fundação. Uma noção originária de povo propõe uma identidade que homogeneiza e purifica a imagem da população, enquanto impede as interações construtivas de diferenças dentro da multidão.

Sieyès viu o embrião do totalitarismo já nas concepções de soberania nacional e popular do século XVIII, concepções que preservaram, efetivamente, o poder absoluto da monarquia e o transferiram para a soberania nacional. Ele vislumbrou o futuro do que poderia ser chamado de democracia totalitária.[35] No debate sobre a Constituição do Ano III da Revolução Francesa, Sieyès denunciou os "maus planos para uma re-total *(ré-total)* em vez de uma re-pública *(ré-publique)*, que seriam fatais para a liberdade e funestos para a esfera pública e para a esfera privada".[36] O conceito de nação e as práticas de nacionalismo são, desde o início, postos no caminho não da república mas da "re-total", a coisa total, ou seja, a supercodificação da vida social.

2.3

A DIALÉTICA DA SOBERANIA COLONIAL

Para Toussaint L'Ouverture
Toussaint, o mais infeliz dos homens!
Se o Rústico sibilante lavra a terra
Ao alcance do teu ouvido, ou se tua cabeça estiver agora
Repousando na cova de uma profunda masmorra
Sem ouvidos; — Ó miserável Capitão! Onde e quando
Terás paciência! Mas não morras;
Usa em tuas algemas uma fronte jovial;
Embora caído, para nunca mais levantar,
Vive e consola-te. Deixaste para trás
Poderes que trabalharão por ti; ar, terra, céus;
Não há sopro de vento comum
Que te esquecerá; tens grandes aliados;
Teus amigos são exultações, agonias,
E amor, e a mente invencível do homem.

William Wordsworth

Precisamos agora recuar um passo e examinar a genealogia do conceito de soberania da perspectiva do colonialismo. A crise da modernidade tem desde o início uma relação íntima com a subordinação racial e a colonização. Enquanto dentro dos seus domínios o Estado-nação e suas simultâneas estruturas ideológicas trabalham incansavelmente para criar e reproduzir a pureza do povo, do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras que de-

limitam e sustentam o sujeito moderno da soberania. Essas fronteiras e barreiras, entretanto, não são impermeáveis, antes servem para regular fluxos de mão dupla entre a Europa e seu lado de fora. O oriental, o africano, o ameríndio são todos componentes necessários da base negativa da identidade européia e da soberania moderna como tal. O Outro escuro do Iluminismo europeu é sua própria base, assim como a relação produtiva com os "continentes negros" serve de alicerce econômico para os Estados-nação europeus.[1] O conflito racial intrínseco à modernidade européia é outro sintoma da crise permanente que define a soberania moderna. A colônia está em oposição dialética à modernidade da Europa, como seu sósia necessário e seu irreprimível antagonista. A soberania colonial é outra tentativa insuficiente de resolver a crise da modernidade.

A Humanidade é Una e Diversa

A época dos descobrimentos europeus e a comunicação cada vez mais intensa entre os espaços e povos da terra, que veio em seguida, sempre carregaram dentro de si um real elemento de utopia. Mas tanto sangue foi derramado, tantas vidas e culturas foram destruídas, que parece muito mais urgente denunciar a barbaridade e o horror da expansão da Europa Ocidental (e também dos EUA, dos soviéticos e dos japoneses) e seu controle sobre o globo. Achamos importante, entretanto, não esquecer as tendências utópicas que sempre acompanharam a marcha rumo à globalização, ainda que essas tendências tenham sido continuamente derrotadas pelos poderes da soberania moderna. O gosto da diferença e a crença na liberdade universal e na igualdade dos seres humanos, próprios do pensamento revolucionário do humanismo da Renascença, reaparecem aqui em escala global. Esse elemento utópico da globalização é o que nos impede de simplesmente cair de volta no particularismo e no isolacionismo, em reação às forças totalizantes do imperialismo e da dominação racista, induzindo-nos, em vez disso, a forjar um projeto de contraglobalização, de contra-Império. Este momento utópico, entretanto, nunca deixou de ser ambíguo. É uma tendência que constantemente entra em conflito com a ordem soberana e

a dominação. Vemos três expressões exemplares desse utopismo, em toda a sua ambigüidade, no pensamento de Bartolomé de Las Casas, Toussaint L'Ouverture e Karl Marx.

No primeiro meio século depois que os europeus desembarcaram na América em Hispaniola, Bartolomé de Las Casas testemunhou, horrorizado, a barbárie dos conquistadores e colonizadores, e a escravização e o genocídio dos ameríndios. A maioria dos militares, administradores e colonizadores espanhóis, famintos de ouro e de poder, viu os ocupantes desse novo mundo irrevogavelmente como o Outro, abaixo dos seres humanos, ou pelo menos naturalmente subordinados aos europeus — e Las Casas nos conta que os recém-chegados os trataram pior do que se fossem animais. Nesse contexto, é admirável que Las Casas, participante da missão espanhola, pudesse afastar-se o suficiente da corrente de opinião geral para insistir na humanidade dos ameríndios e contestar a brutalidade dos dominadores espanhóis. Seu protesto nasce de um princípio simples: *a humanidade é uma e a mesma.*

Deve-se reconhecer ao mesmo tempo, entretanto, que uma vocação missionária está intrinsecamente vinculada ao projeto humanitário do bom bispo de Chiapas. De fato, Las Casas só pode pensar nos seus iguais em termos de uniformidade. Os ameríndios são semelhantes aos europeus em natureza apenas na medida em que estes são potencialmente europeus, ou, na verdade, potencialmente cristãos: "A natureza do homem é a mesma, e todos são chamados por Cristo da mesma maneira."[2] Las Casas não pode enxergar além da visão eurocêntrica da América, na qual o ponto mais alto da generosidade e da caridade seria colocar os ameríndios sob controle e tutela da verdadeira religião e de sua cultura. Os nativos são europeus subdesenvolvidos em potencial. Neste sentido, Las Casas pertence ao discurso que se estende até bem dentro do século XX, sobre a perfectibilidade dos selvagens. Para os ameríndios, assim como para os judeus na Espanha do século XVI, o caminho para libertar-se da perseguição passa primeiro pela conversão cristã. Na verdade, Las Casas não está muito distante da Inquisição. Ele reconhece que a humanidade é una, mas não consegue ver que ela é, ao mesmo tempo, diversa.

Mais de dois séculos depois de Las Casas, no fim do século XVIII, quan-

do o domínio europeu na América tinha mudado de forma, da conquista, do massacre e da pilhagem para a mais estável estrutura colonial de produção escrava em larga escala e exclusividades comerciais, um escravo negro chamado Toussaint L'Ouverture chefiou a primeira luta de independência bem-sucedida contra a escravidão moderna na colônia francesa de Santo Domingo (atual Haiti). Toussaint L'Ouverture alimentou-se da retórica da Revolução Francesa que emanava de Paris em sua forma pura. Se os revolucionários franceses que se opunham ao *ancien régime* proclamaram o direito universal do homem a "liberté, egalité et fraternité", Toussaint concluiu que os negros, os mulatos e os brancos da colônia também estavam incluídos no amplo guarda-chuva dos direitos do cidadão. Ele entendeu que a vitória sobre a aristocracia feudal e a exaltação dos valores universais na Europa implicava também a vitória sobre a "aristocracia racial" e a abolição da escravatura. Todos seriam, agora, cidadãos livres, irmãos iguais na nova república francesa. As cartas de Toussaint a militares franceses e líderes governamentais seguem a retórica da revolução, impecavelmente, até sua conclusão lógica, e desse modo, revelam sua hipocrisia. Talvez ingenuamente, talvez como tática política consciente, Toussaint demonstra como os líderes da revolução traíram os princípios que, segundo eles, lhes eram mais caros. Num relato ao Diretório em "14 Brumário an VI" (5 de novembro de 1797), Toussaint advertiu os líderes franceses que qualquer volta à escravidão, qualquer concessão de princípios, seria impossível. Uma declaração de liberdade é irreversível: "Pensam vocês que os homens que experimentaram a bênção da liberdade aceitariam, calmamente, vê-la arrebatada?... Não, a mão que rompeu nossos grilhões não nos escravizará de novo. A França não revogará seus princípios, não nos tirará o maior dos seus benefícios."[3]

As proclamações de direitos universais feitas tão confiantemente em Paris voltaram de Santo Domingo para aterrorizar o coração dos franceses. Na travessia do Atlântico, a universalidade dos ideais tornou-se mais real, e foi posta em prática. Como diz Aimé Césaire, Toussaint L'Ouverture levou o projeto adiante no terreno "que separa o *apenas pensamento* da realidade concreta; o direito de sua efetivação; a razão de sua verdade".[4] Toussaint interpreta à risca a Declaração dos Direitos do Homem, e insiste

em sua tradução plena na prática. Com Toussaint, a revolução não busca libertar-se do domínio europeu para voltar a um perdido mundo africano ou para restabelecer, no isolamento, formas tradicionais de controle; Toussaint lança um olhar para a frente, para as formas de liberdade e igualdade que acabavam de se tornar disponíveis no mundo cada vez mais interconectado.[5]

Às vezes, contudo, Toussaint escreve como se a própria idéia de liberdade tivesse sido criada pelos franceses, e como se ele e seus companheiros de insurgência só fossem livres por cortesia de Paris. Isso pode ser apenas uma estratégia retórica de Toussaint, um exemplo de sua subserviência irônica aos dominadores franceses; mas certamente não se deve pensar em liberdade como uma idéia européia. Os escravos de Santo Domingo se revoltaram contra seus senhores desde o momento de sua captura e de sua imigração forçada da África. Eles não receberam a liberdade como concessão, mas conquistaram-na com sangue, numa luta incansável. Nem o desejo de liberdade nem sua conquista tiveram origem na França, e os negros de Santo Domingo não precisaram que os parisienses os ensinassem a lutar por ela. O que Toussaint recebe, e usa corretamente, é a retórica específica dos revolucionários franceses que dá forma legítima à busca da liberdade.

No século XIX, Karl Marx, como Las Casas e Toussaint L'Ouverture antes dele, reconheceu o potencial utópico dos processos crescentes de interação e comunicação global. Como Las Casas, Marx se horrorizou com a brutalidade da conquista e da exploração européia. O capitalismo nasceu na Europa, com o sangue e o suor de povos não europeus conquistados e colonizados: "A velada escravidão dos operários assalariados da Europa precisava da escravidão não qualificada do Novo Mundo, como seu pedestal."[6] Como Toussaint L'Ouverture, Marx reconheceu que a liberdade humana era um projeto universal a ser conquistado pela prática, e do qual nenhuma população deveria ser excluída.

Essa veia utópica global em Marx é, não obstante, ambígua, talvez mais do que nos outros dois casos, como podemos ver claramente na série de artigos que ele escreveu para o *New York Daily Tribune* em 1853 sobre o governo inglês na Índia. O principal objetivo de Marx, nesses artigos, era

explicar o debate que se travava na época no Parlamento Inglês sobre o *status* da Companhia das Índias Ocidentais, e situar o debate na história do domínio colonial britânico. Marx percebe rapidamente, é claro, a brutalidade da introdução da "civilização" britânica na Índia, e o estrago e sofrimento causados pela ganância voraz do capital inglês e do governo inglês. Ele de imediato nos adverte, entretanto, em termos que nos levam de volta à face revolucionária da Renascença, para não reagirmos simplesmente à barbárie dos ingleses apoiando cegamente o *status quo* da sociedade indiana. O sistema de aldeias, que Marx entende ter existido antes da intrusão colonial britânica, não merecia ser defendido: "Por mais repulsivo que seja para o sentimento humano testemunhar" a destruição e o sofrimento causados pelos ingleses, "não devemos esquecer que essas idílicas comunidades aldeãs, por inofensivas que pareçam, tinham sólidos alicerces no despotismo oriental, e restringiam a mente humana, norteando-a da forma mais estreita, fazendo dela um instrumento dócil de superstição, escravizando-a debaixo da autoridade tradicional e privando-a de toda grandeza e das energias históricas."[7] Também não merece apoio a estrutura dominante dos príncipes indianos, mesmo como reação aos ingleses: "Não é estranho que os homens que denunciam 'os esplendores bárbaros da Coroa e da Aristocracia da Inglaterra' sejam os mesmos que vertem lágrimas ante a queda dos nababos, dos rajás e dos chefetes indianos, que na grande maioria não têm sequer o prestígio da antigüidade, pois são em geral usurpadores recentes, estabelecidos pelas intrigas dos ingleses."[8]

A situação colonial leva, facilmente, à escolha entre duas alternativas ruins: submissão ao capital e ao domínio britânico, ou a volta a estruturas sociais indianas tradicionais, e submissão aos príncipes indianos; é dominação estrangeira, ou dominação local. Para Marx, deve haver outro caminho que rejeita as duas alternativas, um caminho de insubordinação e liberdade. Nesse sentido, ao criar as condições que possibilitam uma nova sociedade, "quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da História que produziu essa revolução".[9] O capital pode, em determinadas circunstâncias, ser uma forma civilizadora. Como Toussaint, portanto, Marx não viu utilidade em derrubar o domínio estrangeiro apenas para restaurar uma forma isolada e tradicional de

opressão. A alternativa deveria buscar um novo modelo de liberdade, ligado às redes em expansão de permuta global.

O único caminho "alternativo" que Marx pôde imaginar, entretanto, é o mesmo que a sociedade européia já percorrera. Marx não tinha nenhuma concepção da diferença da sociedade indiana, dos diferentes potenciais que ela contém. Assim, ele só conseguiu ver o passado indiano como vazio e estático: "A sociedade indiana não tem História, pelo menos nenhuma História conhecida. O que chamamos de sua História é apenas a narração de sucessivos intrusos que fundaram seus impérios na base passiva dessa sociedade dócil e imutável."[10] A alegação de que a sociedade indiana não tem História não significa que nada aconteceu na Índia, mas sim que o curso dos eventos foi determinado exclusivamente por forças externas, enquanto a sociedade indiana permaneceu passiva, "dócil e imutável". Certamente Marx sofreu as limitações do seu escasso conhecimento do presente e do passado da Índia.[11] Sua falta de informação, entretanto, não é o que importa. A questão aqui é que Marx só é capaz de conceber a História fora da Europa se ela se mover estritamente no caminho já trilhado pela própria Europa. "A Inglaterra tem de cumprir dupla missão na Índia", escreveu ele, "uma destrutiva, a outra regenerativa — a eliminação da antiga sociedade asiática, e o lançamento dos alicerces materiais da sociedade ocidental na Ásia."[12] A Índia só progredirá se for transformada numa sociedade ocidental. Todo o mundo só pode andar para a frente se seguir os passos da Europa. O eurocentrismo de Marx não é, afinal, diferente do de Las Casas.

A Crise da Escravidão Colonial

Embora a veia utópica tenha continuamente aparecido no processo histórico de interconexão e intercomunicação do mundo no período moderno, ela foi, não obstante, continuamente suprimida militar e ideologicamente pelas forças da dominação européia. O resultado básico tem sido massacres em escala nunca antes imaginada, e o estabelecimento de estruturas raciais, políticas e econômicas de domínio europeu no mundo não europeu. O surgimento da supremacia européia foi determinado, em grande

parte, pelo desenvolvimento e pela difusão do capitalismo, que alimentou a aparentemente insaciável fome de riqueza da Europa. A expansão global do capitalismo, entretanto, não constituiu um processo uniforme nem unívoco. Em várias regiões e entre diferentes populações o capitalismo desenvolveu-se de modo desigual: deu guinadas para a frente, hesitou e se retirou segundo uma variedade de caminhos diversos. Um desses caminhos tortuosos é traçado pela história da produção escrava colonial de larga escala na América, entre o fim do século XVII e meados do século XIX, uma história que não é pré-capitalista mas, ao contrário, ocorre *dentro* dos desenvolvimentos complexos e contraditórios do capital.

Produção agrícola em larga escala, com mão-de-obra escrava, começou no Caribe, em meados do século XVII, por colonos ingleses e franceses que importaram escravos africanos para preencher o vazio deixado pelos povos nativos mortos por armas e doenças européias. No fim do século XVIII, os produtos de trabalho escravo na América constituíam um terço do valor do comércio europeu.[13] O capitalismo europeu ficou numa relação muito ambígua com sua produção escrava na América. Pode-se pensar, logicamente, como muitos o fizeram, que como o capitalismo é baseado ideológica e materialmente no trabalho livre, ou no fato de o trabalhador ser dono da sua força de trabalho, o capitalismo deve ser a antítese do trabalho escravo. Dessa perspectiva, a escravidão colonial seria vista como forma preexistente de produção, análoga ao feudalismo que o capital aos poucos derrotou. A ideologia capitalista de liberdade seria, nesse caso, uma força civilizadora sem mistura.

A relação do capital com a escravidão colonial, entretanto, é de fato muito mais íntima e complexa. Antes de mais nada, mesmo que a ideologia capitalista seja a antítese da escravidão, na prática o capital não apenas submeteu e reforçou sistemas de produção escrava existentes em todo o mundo mas também *criou novos sistemas de escravidão* em escala nunca vista, particularmente na América.[14] Pode-se interpretar a criação de sistemas escravos pelo capital como uma espécie de aprendizado do capitalismo, no qual a escravidão funcionaria como estágio intermediário entre as economias naturais (ou seja, auto-suficientes e isoladas) preexistentes à intrusão da Europa e o próprio capitalismo. De fato, a escala e a organização das plantações caribenhas do século XVIII, em certo sentido, prefiguraram as instalações industriais européias do século XIX.[15] A produção escrava na América e o tráfico de escravos africanos, entretanto, não foram meramente, ou mesmo predominantemente, uma transição para o capitalismo. Foram um sustentáculo relativamente estável, um pedestal de superexploração sobre o qual se ergueu o capitalismo europeu. Não há contradição aqui: o trabalho escravo nas colônias tornou possível o capitalismo na Europa, e o capital europeu não tinha interesse em desistir dele.

No exato período em que as potências européias construíram as bases da economia escrava do outro lado do Atlântico, houve também na Europa, principalmente na Europa Oriental mas também na Europa Meridional, uma refeudalização da economia agrária e, com isso, uma forte tendência a impedir a mobilidade da mão-de-obra e a tolher as condições do mercado de trabalho. A Europa foi jogada para trás, num segundo período de servidão. Importante aqui não é simplesmente denunciar a irracionalidade da burguesia, mas entender que *escravidão e servidão podem ser perfeitamente compatíveis com a produção capitalista,* como mecanismos que limitam a mobilidade da força de trabalho e impedem seus movimentos. Escravidão, servidão e todos os disfarces da organização coercitiva do trabalho — do culeísmo no Pacífico e da peonagem na América Latina ao *apartheid* na África do Sul — são elementos essenciais internos dos processos de desenvolvimento capitalista. Nesse período, a escravidão e o trabalho assalariado formaram um par dançante nos passos coordenados do desenvolvimento capitalista.[16]

Certamente, muitos proponentes nobres e esclarecidos do abolicionismo na Europa e na América do fim do século XVIII e começo do XIX combateram a escravidão no campo moral. Os argumentos abolicionistas tiveram alguma força, porém, apenas quando serviam aos interesses do capital — por exemplo, quando serviam para reduzir os lucros de uma produção escrava competidora. Mesmo então, entretanto, sua força era muito limitada. Na realidade, nem argumentos morais em casa, nem cálculos de lucratividade no exterior, poderiam levar o capital europeu a desmantelar os regimes escravos. Só a revolta e a luta dos próprios escravos poderiam fornecer uma alavanca adequada. Justamente quando o capital avança para

reestruturar a produção e emprega novas tecnologias apenas como resposta à ameaça organizada de antagonismo dos trabalhadores, o capital europeu não renunciaria à produção escrava até que escravos organizados representassem uma ameaça ao seu poder e tornassem esse sistema de produção insustentável. Em outras palavras, a escravidão não foi abandonada por razões econômicas mas derrubada por forças políticas.[17] A agitação política de fato minou a lucratividade econômica do sistema, mas, o que é mais importante, os escravos revoltados acabaram por constituir um contrapoder real. A revolução haitiana foi, certamente, um divisor de águas na história moderna da revolta dos escravos — e seu espectro circulou pela América do século XIX da mesma forma que o espectro da Revolução de Outubro assombrou o capitalismo europeu mais de um século depois. Não se deve esquecer, entretanto, que revolta e antagonismo eram constantes na escravidão na América, de Nova York à Bahia. A economia da escravidão, como a economia da própria modernidade, era uma economia em crise.

A alegação de que regimes de escravidão e servidão são inerentes à produção e ao desenvolvimento capitalista aponta para a relação íntima entre o desejo dos trabalhadores de escapar da relação de comando e as tentativas do capital de confinar a população dentro de fronteiras territoriais fixas. Yann Moulier Boutang ressalta a primazia dessas linhas de fuga na história do desenvolvimento capitalista:

> Uma força de defecção anônima, coletiva, contínua e irreprimível é o que tem impelido o mercado de trabalho para a liberdade. Essa mesma força tem obrigado o liberalismo a produzir a apologia do trabalho livre, o direito de propriedade e a manter fronteiras abertas. Ela tem forçado também os economistas burgueses a estabelecer modelos que imobilizam o trabalho, que o disciplinam e que ignoram os elementos de fuga ininterrupta. Tudo isso tem funcionado para inventar e reinventar milhares de formas de escravidão. Esse aspecto invencível de acumulação precede o problema da proletarização da era liberal. Ele constrói as bases do Estado moderno.[18]

O desejo de desterritorialização da multidão é o motor que impele todo o processo de desenvolvimento capitalista, e o capital precisa constantemente tentar contê-lo.

A Produção de Alteridade

Colonialismo e subordinação racial funcionam como solução temporária para a crise da modernidade européia, não apenas em termos econômicos e políticos, mas também em termos de identidade e cultura. O colonialismo constrói figuras de alteridade e administra seus fluxos naquilo que se desdobra como complexa estrutura dialética. A construção negativa de outros não europeus é, finalmente, o que funda e sustenta a própria identidade européia.

A identidade colonial funciona antes de tudo pela lógica maniqueísta da exclusão. Como nos diz Frantz Fanon, "o mundo colonial é um mundo cortado em dois".[19] Os colonizados são excluídos dos espaços europeus não apenas em termos físicos e territoriais, e não somente em termos de direitos e privilégios, mas até em termos de pensamento e de valores. O sujeito colonizado é construído no imaginário metropolitano como o outro, e, dessa maneira, tanto quanto possível, o colonizado é posto fora das bases definidoras dos valores civilizados europeus. (Não podemos argumentar com eles; eles não podem se controlar; não dão valor à vida humana; só compreendem a violência.) A diferença racial é uma espécie de buraco negro que pode engolir todas as aptidões para o mal, o barbarismo, a sexualidade descontrolada, e assim por diante. Dessa maneira, o elemento colonizado negro parece, de início, obscuro e misterioso em sua diversidade. Essa construção colonial de identidades repousa pesadamente na fixidez da fronteira entre a metrópole e a colônia. A pureza das identidades, tanto no sentido biológico como no cultural, é da maior importância, e a manutenção da fronteira é motivo de considerável ansiedade. "Todos os valores, na realidade", observa Fanon, "ficam irrevogavelmente envenenados e doentes no momento em que se permite que tenham contato com a raça colonizada."[20] As fronteiras que protegem esse puro espaço europeu

estão continuamente sitiadas. A lei colonial opera basicamente em torno dessas fronteiras, tanto por apoiar sua função excludente como por ter aplicação diferente para os sujeitos dos dois lados da divisa. O *apartheid* é apenas uma forma, talvez a forma emblemática, da compartimentalização do mundo colonial.

As barreiras que dividem o mundo colonial não são erguidas apenas em fronteiras naturais, apesar de quase sempre existirem marcos físicos que ajudam a naturalizar a divisão. *A alteridade não é dada, é produzida.* Essa premissa é o ponto de partida comum de uma ampla diversidade de pesquisas surgidas em décadas recentes, incluindo, notavelmente, o livro seminal de Edward Said: "Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza... de que o Oriente foi criado — ou, como eu o chamo, orientalizado." O orientalismo não é apenas um projeto erudito para adquirir conhecimento mais preciso de um lugar real, o Oriente, mas um discurso que cria seu próprio objeto no desenrolar desse mesmo discurso. As duas características primárias desse projeto orientalista são a homogeneização do Oriente, do Magreb à Índia (em toda parte, os orientais são quase iguais) e sua essencialização (o Oriente e o caráter oriental são identidades eternas e imutáveis). O resultado, como indica Said, não é o Oriente real, um local empírico, mas o Oriente como ele foi orientalizado, um objeto do discurso europeu.[21] O Oriente, dessa maneira, pelo menos como o conhecemos por intermédio do orientalismo, é uma criação de discurso, feita na Europa e exportada de volta para o Oriente. A representação é a um tempo forma de criação e forma de exclusão.

Entre as disciplinas acadêmicas envolvidas nessa produção cultural de alteridade, a antropologia foi, talvez, a rubrica mais importante, sob a qual o outro nativo foi importado para a Europa e dela exportado.[22] A partir das diferenças reais dos povos não europeus, antropólogos do século XIX construíram outro ser, de natureza diferente; desencontros culturais e características físicas foram construídas como a essência do africano, do árabe, do aborígine, e assim por diante. Quando a expansão colonial estava no auge e as potências européias disputavam a África aos empurrões, a antropologia e o estudo de povos não europeus tornaram-se não apenas um esforço de estudiosos mas também um vasto campo para instrução pública. O Outro foi importado para a Europa — em museus de história natural, em exposições públicas de povos primitivos, e assim por diante — e, dessa maneira, posto cada vez mais à disposição do imaginário popular. Tanto em sua forma erudita como popular, a antropologia do século XIX apresentava culturas e indivíduos não-europeus como versões subdesenvolvidas dos europeus e de sua civilização: eram sinais de primitivismo representando estágios no caminho da civilização européia. Os estágios diacrônicos da evolução humana rumo à civilização foram, dessa forma, concebidos como presentes sincronicamente nos diversos povos e culturas primitivos espalhados pelo globo.[23] A apresentação antropológica dos outros não europeus dentro dessa teoria evolucionária da civilização serviu para confirmar e ratificar a posição eminente dos europeus e, com isso, legitimar todo o projeto colonialista.

Importantes segmentos da disciplina de história foram também profundamente embebidos pela produção escolar e popular de alteridade, e portanto também pela legitimação do governo colonial. Por exemplo, ao chegar à Índia e não encontrar ali uma historiografia que pudessem usar, os administradores ingleses precisaram de escrever sua própria "História da Índia", para sustentar e promover os interesses da autoridade colonial. Os ingleses tiveram de historicizar o passado indiano, para ter acesso a ele e fazê-lo funcionar. Essa criação britânica de uma História indiana, entretanto, como a formação do Estado colonial, só poderia ser conseguida pela imposição de lógicas e modelos coloniais europeus à realidade indiana.[24] O passado da Índia foi, dessa maneira, anexado para se transformar em mero apêndice da História britânica — ou melhor, estudiosos e administradores britânicos criaram uma História indiana e a exportaram para a Índia. Essa historiografia deu apoio ao Raj e, por sua vez, tornou o passado inacessível para os indianos, como História. A realidade da Índia e dos indianos foi, assim, suplantada por uma representação poderosa, que os propôs como um outro para a Europa, um estágio primitivo na teleologia da civilização.

A Dialética do Colonialismo

Na lógica das representações colonialistas, a construção de um outro colonizado à parte e a segregação de identidade e alteridade acabam sendo, paradoxalmente, ao mesmo tempo absolutas e extremamente íntimas. O processo consiste, com efeito, em dois momentos dialeticamente relacionados. No primeiro momento, a diferença tem de ser levada ao extremo. No imaginário colonial, o colonizado não é simplesmente um outro banido para fora do reino da civilização; antes, é captado e produzido como um Outro, como a negação absoluta, como o ponto mais distante no horizonte. Os senhores de escravos coloniais do século XVIII, por exemplo, reconheceram claramente a incondicionalidade dessa diferença. "O negro é um ser cuja natureza e cujas disposições não são simplesmente diferentes das dos europeus: são o *reverso*. Bondade e compaixão despertam em seu peito um ódio implacável e mortal; mas açoites, insultos e abusos provocam gratidão, afeição e apego inviolável!"[25] Essa é a mentalidade do senhor de escravos, de acordo com um panfleto abolicionista. O indivíduo não europeu age, fala e pensa de maneira *completamente oposta* ao europeu.

Justamente porque a diferença do Outro é absoluta, ela pode ser invertida num segundo momento, como a fundação do Eu. Em resumo, o mal, a barbárie e a licenciosidade do Outro colonizado tornam possíveis a bondade, a civilidade e o decoro do Eu europeu. O que de início parece estranho, estrangeiro e distante mostra-se, dessa maneira, muito próximo e íntimo. Conhecer, ver e mesmo tocar o colonizado é essencial, mesmo que esse conhecimento e contato ocorram apenas no plano da representação e pouco se relacionem com os sujeitos reais nas colônias e na metrópole. A luta íntima com o escravo, sentindo-lhe o suor da pele, aspirando o seu cheiro, define a vitalidade do senhor. Essa intimidade, entretanto, de maneira alguma atenua a divisão entre as duas identidades em luta, apenas torna mais importante a necessidade de policiar as fronteiras e a pureza das características de cada um. *A identidade do Eu europeu é produzida nesse movimento dialético.* Uma vez que o sujeito colonial é construído como o Outro absoluto, ele pode, por sua vez, ser submetido (cancelado e erguido) dentro de uma unidade mais alta. O Outro absoluto é refletido de volta no sentido mais respeitável. Só

por oposição ao colonizado o homem metropolitano realmente se torna ele mesmo. O que de início parecia uma simples lógica de exclusão, revela-se, dessa forma, uma dialética negativa de reconhecimento. O colonizador produz o colonizado como negação, mas, por uma reviravolta dialética, essa identidade colonizada negativa é, por sua vez, negada para fundar o Eu colonizador positivo. O pensamento europeu moderno e o Eu moderno estão ambos necessariamente vinculados ao que Paul Gilroy chama de "relação de terror e subordinação racial".[26] Os monumentos dourados não só das cidades européias mas também do pensamento europeu moderno estão fundados na íntima luta dialética com seus Outros.

Devemos ter o cuidado de assinalar que o mundo colonial nunca se submeteu de verdade à simples divisão em duas partes dessa estrutura dialética. Nenhuma análise da sociedade haitiana do século XVIII antes da revolução, por exemplo, pode levar em conta apenas brancos e negros, mas tem pelo menos de considerar também a posição dos mulatos, que às vezes se juntaram aos brancos com base em suas propriedades e em sua liberdade, e outras vezes se uniram aos negros por causa da pele escura. Mesmo em simples termos raciais, essa realidade social demanda pelo menos três eixos de análise — mas isso, também, não capta as exatas divisões sociais. É preciso reconhecer também o conflito entre brancos de diferentes classes e os interesses dos escravos negros como algo diferente daqueles dos negros livres e dos quilombolas. Em resumo, a verdadeira situação social nas colônias nunca se reduz claramente a um binário absoluto entre puras forças opostas. Nosso argumento agora, entretanto, não é que a realidade apresenta essa fácil estrutura binária, mas que o colonialismo, como máquina abstrata que produz identidades e alteridades, impõe divisões binárias no mundo colonial. O colonialismo homogeneíza diferenças sociais reais criando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e depois submete a oposição à identidade da civilização européia. *A realidade não é dialética, o colonialismo é.*

A obra de numerosos autores, como Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon, que reconheceram que as representações coloniais e a soberania colonial são dialéticas na forma, mostraram-se úteis em diversos sentidos. Principalmente, a construção dialética demonstra que nada existe de essencial com

relação às identidades em luta. O Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental, o colonizador e o colonizado todos eles são representações que só funcionam um em relação ao outro e (apesar das aparências) as desigualdades não têm base necessária na natureza, na biologia ou na racionalidade. O colonialismo é uma máquina abstrata que produz alteridade e identidade. Ainda assim, na situação colonial, essas diferenças e identidades são levadas a funcionar como se fossem absolutas, necessárias e naturais. O primeiro resultado da leitura dialética é, portanto, a desnaturalização da diferença racial e cultural. Isso não significa que, uma vez reconhecidas como construções artificiais, as identidades coloniais desaparecem no ar; elas são ilusões reais, e continuam a funcionar como se fossem imprescindíveis. Esse reconhecimento não é político em si mesmo, mas apenas o sinal de que uma política anticolonial é possível. Em segundo lugar, a interpretação dialética torna claro que o colonialismo e as representações colonialistas se fundam numa luta violenta que deve ser continuamente renovada. O Eu europeu precisa da violência e tem de confrontar o seu Outro para sentir e manter o próprio poder, para refazer-se continuamente. O estado geral de guerra que continuamente subtende as representações coloniais não é acidental, ou mesmo indesejado — a violência é o fundamento necessário do próprio colonialismo. Em terceiro lugar, apresentar o colonialismo como dialética negativa de reconhecimento torna claro o potencial de subversão inerente à situação. Para um pensador como Fanon, a referência a Hegel sugere que o Mestre só pode obter uma forma vazia de reconhecimento; é o Escravo, pela luta de vida ou morte, que tem o potencial de seguir adiante, rumo à consciência plena.[27] A dialética deveria subentender movimento, mas essa dialética da identidade soberana européia recua para o estase. A dialética que falha sugere a possibilidade de uma dialética mais apropriada que, pela negatividade, fará a História avançar.

O Bumerangue da Alteridade

Muitos autores, particularmente durante a longa estação de intensas lutas de descolonização que vai do fim da Segunda Guerra Mundial à década de

1960, sustentam que essa dialética positiva do colonialismo, que funda e estabiliza a identidade soberana européia, deveria ser desafiada por uma dialética corretamente negativa e, portanto, revolucionária. Não podemos derrotar a produção capitalista de alteridade, afirmam esses autores, pela simples revelação da artificialidade das identidades e das diferenças criadas — e, desse modo, querer chegar diretamente a uma afirmação da autêntica universalidade do ser humano. A única estratégia possível é a que reverte ou inverte a própria lógica colonial. "A unidade que virá finalmente, unindo na mesma luta todos os povos oprimidos", proclama Sartre, "deve ser precedida nas colônias pelo que chamarei de momento da separação, ou da negatividade: esse racismo anti-racista é o único caminho que levará à abolição de todas as diferenças raciais."[28] Sartre imagina que essa dialética negativa finalmente porá a História em movimento.

A dialética negativa tem sido concebida, mais freqüentemente, em termos culturais como, por exemplo, o projeto da negritude — a luta para descobrir a essência negra, ou desvelar a alma negra. Segundo essa lógica, a resposta às representações colonialistas tem de envolver representações recíprocas e simétricas. Mesmo que a negritude do colonizado seja reconhecida como uma produção e uma mistificação construídas no imaginário colonial, ela não é negada ou dissipada por conta disso, mas, ao contrário, afirmada — como essência! De acordo com Sartre, os poetas revolucionários da negritude, como Aimé Césaire e Léopold Senghor, adotam o pólo negativo que herdaram da dialética européia e o transformam em algo positivo, intensificando-o, reivindicando-o como um momento de autoconsciência. Não mais uma força de estabilização e de equilíbrio, o Outro domesticado tornou-se selvagem, verdadeiramente Outro — isto é, capaz de reciprocidade e iniciativa autônoma. Esse, como anuncia Sartre rósea e sinistramente, é "o momento do bumerangue."[29] O momento negativo é capaz de operar uma destruição recíproca do Eu europeu — precisamente porque a sociedade européia e seus valores se fundam na domesticação e na subordinação negativa do colonizado. O momento de negatividade é proposto como o primeiro passo necessário numa transição para o objetivo derradeiro de uma sociedade sem raças, que reconheça a igualdade, a liberdade e a humanidade comum a todos.[30]

Apesar da coerente lógica dialética dessa política cultural sartriana, a estratégia que ela sugere nos parece completamente ilusória. O poder da dialética, que nas mãos do poder colonial confunde a realidade do mundo colonial, é adotado novamente como parte de um projeto anticolonial, como se a dialética fosse, ela própria, a forma real do movimento da História. A realidade e a História, entretanto, não são dialéticas, e nenhuma ginástica retórica idealista pode acomodá-las ao dialético.

A estratégia da negatividade, entretanto, o momento do bumerangue, aparece numa luz inteiramente diferente quando posto numa fôrma não dialética e em termos políticos em vez de culturais. Fanon, por exemplo, rejeita a política cultural da negritude com sua consciência da identidade negra e propõe em seu lugar a antítese anti-revolucionária, em termos de violência física. O momento original da violência é o do colonialismo: a dominação e exploração do colonizado pelo colonizador. O segundo momento, a resposta do colonizado a essa violência original, pode assumir formas pervertidas de todos os tipos no contexto colonial. "O homem colonizado primeiro manifestará essa agressividade que foi depositada em seus ossos contra seu próprio povo."[31] A violência no meio da população colonizada, às vezes interpretada como resíduo de antigos antagonismos tribais e religiosos, é na realidade o reflexo patológico da violência do colonialismo que, com freqüência, vem à tona na forma de superstição, mito, dança e desordem mental. Fanon não recomenda que o colonizado fuja da violência ou a evite. O colonialismo, por sua própria atuação, perpetua essa violência, e se ela não for enfrentada diretamente, continuará a manifestar-se dessas maneiras destrutivas e patológicas. O único caminho para a saúde que o doutor Fanon recomenda é a contraviolência.[32] Além disso, é o único caminho para a libertação. O escravo que nunca luta pela liberdade, que simplesmente recebe a permissão do seu senhor, será para sempre escravo. É essa, precisamente, a "reciprocidade" que Malcolm X propôs como estratégia para enfrentar a violência da supremacia branca nos Estados Unidos.[33]

Para Fanon e Malcolm X, entretanto, esse momento negativo, essa violenta reciprocidade, não leva a qualquer síntese dialética; não a pancadinha amistosa que um dia será aplicada numa harmonia futura. Essa aberta negatividade é apenas a expressão saudável de um antagonismo real, uma

direta relação de força. Por não ser um meio para uma síntese final, essa negatividade não é, em si, uma política; ao contrário, simplesmente propõe uma separação da dominação capitalista e abre o campo para a política. O verdadeiro processo político de constituição deverá ter lugar nesse terreno aberto de forças com uma lógica positiva, separado da dialética da soberania colonial.

A Dádiva Envenenada da Libertação Nacional

O nacionalismo subalterno, como vimos na seção anterior, teve serventia como importante função de progresso. A nação funcionava entre grupos subordinados quer como uma arma defensiva usada para proteger o grupo contra a dominação externa, quer como um fator de unidade, autonomia e poder de comunicação.[34] Durante o período da descolonização e logo em seguida, a nação parecia ser um veículo necessário para a modernização política e portanto o indispensável caminho em direção à liberdade e à autodeterminação. A promessa de uma democracia global entre as nações, incluindo uma formal igualdade e soberania, fazia parte da original Carta das Nações Unidas: "A Organização e seus Membros... agirão de acordo com... o princípio de soberana igualdade de todos os seus membros."[35] Por soberania nacional entende-se a independência da dominação estrangeira e a autodeterminação dos povos, o que assinala o definitivo desaparecimento do colonialismo.

As funções progressistas da soberania nacional, entretanto, são sempre acompanhadas de estruturas poderosas de dominação interna. Os perigos da libertação nacional são cada vez mais claros quando vistos externamente, em termos do sistema econômico mundial no qual se encontra a nação "liberta". De fato, a equação nacionalismo igual a modernização política e econômica, anunciada pelos líderes de numerosas lutas anticoloniais e antiimperialistas, de Gandhi e Ho Chi Minh a Nelson Mandela, acaba, na verdade, se revelando um perverso ardil. Essa equação serve para mobilizar forças populares e galvanizar um movimento social, mas para onde leva o movimento e a que interesses serve? Na maioria dos casos, ela envolve

uma luta *delegada,* na qual o projeto de modernização também estabelece no poder o novo grupo dominante, que é incumbido de levá-lo adiante. Dessa maneira, a revolução é oferecida, de mãos e pés atados, à nova burguesia. É uma revolução de fevereiro, pode-se dizer, que deveria ser seguida por uma de outubro. Mas o calendário enlouqueceu: outubro não chega nunca, os revolucionários se atolam em "realismo", e a modernização acaba se perdendo nas hierarquias do mercado mundial. Não é o controle exercido por um mercado mundial, entretanto, o oposto do sonho nacionalista de um desenvolvimento autônomo e voltado para si mesmo? O nacionalismo das lutas anticolonialistas e antiimperialistas funciona, efetivamente, em marcha à ré, e os países libertos vêem-se subordinados à ordem econômica internacional.

O próprio conceito de soberania nacional libertadora é ambíguo, se não for totalmente contraditório. Enquanto esse nacionalismo busca libertar a multidão da dominação *estrangeira,* ergue estruturas *domésticas* de dominação igualmente severas. A posição do novo Estado-nação soberano não pode ser compreendida quando vista em termos do róseo imaginário da ONU, de um concerto de sujeitos nacionais iguais e autônomos. O Estado-nação pós-colonial funciona como elemento essencial e subordinado na organização global do mercado capitalista. Como sustenta Partha Chatterjee, libertação nacional e soberania nacional não são apenas impotentes contra essa hierarquia capitalista global como também contribuem, elas próprias, para sua organização e seu funcionamento:

> Em parte alguma do mundo o nacionalismo enquanto nacionalismo desafiou a legitimidade do casamento entre Razão e capital. O pensamento nacionalista ... não dispõe dos meios ideológicos para lançar esse desafio. O conflito entre a capital metropolitana e o povo-nação é por ele resolvido pela absorção da vida política da nação no corpo do Estado. Estufa da revolução passiva, o Estado nacional segue em frente a fim de encontrar para a "nação" um lugar na ordem global do capital, enquanto se empenha em manter perpetuamente em suspenso as contradições entre o capital e o povo. Procura-se então submeter toda política às exigências avassaladoras do Estado que representa a nação.[36]

Toda a cadeia lógica de representação pode ser resumida assim: o povo representando a multidão, a nação representando o povo, o Estado representando a nação. Cada elo é uma tentativa de manter em suspenso a crise da modernidade. A representação, em cada caso, significa um novo passo de abstração e controle. Da Índia à Argélia, de Cuba ao Vietnã, *o Estado é a dádiva envenenada da libertação nacional.*

O elo final que explica a necessária subordinação do Estado-nação pós-colonial, entretanto, é a ordem global do capital. A hierarquia do capitalismo global que subordina os Estados-nação formalmente soberanos à sua ordem é fundamentalmente diferente dos circuitos colonialistas e imperialistas de dominação internacional. O fim do colonialismo é também o fim do mundo moderno e dos modernos regimes de governo. O fim dos colonialismos modernos, é claro, não abriu de fato uma era de liberdade absoluta, antes submeteu-se a novas formas de mando que operam em escala global. Aqui temos um primeiro vislumbre real da transição para o Império.

CONTÁGIO

Quando Louis-Ferdinand Destouches (Céline) foi para a África, o que ele encontrou lá foi doença. No inesquecível trecho africano de Viagem ao fim da noite, *o narrador, no delírio da febre, viu uma população impregnada de doença: "Os nativos dessas regiões sofriam horrivelmente de todas as doenças transmissíveis (toutes le maladies attrapables)."*[1] *Talvez seja exatamente isso que devíamos esperar do doutor Destouches, uma vez que ele foi mandado à África pela Liga das Nações para trabalhar como higienista, mas é claro que Céline estava lidando também com um lugar-comum da consciência colonial.*

Há dois aspectos na conexão entre colonialismo e doença. Primeiro, o simples fato de que a população indígena é doente serve como justificativa para o projeto colonial: "Esses negros são doentes! Você verá! São totalmente corruptos (tout crevés et tout pourris)*!... São degenerados!" (p. 142). A doença é sinal de corrupção física e moral, sinal de falta de civilização. O projeto civilizador colonialista, portanto, é justificado pela higiene que ele*

traz. Do outro lado da moeda, entretanto, da perspectiva européia, o maior perigo do colonialismo é a doença — ou, na verdade, o contágio. Na África, Louis-Ferdinand descobre "todas as doenças transmissíveis". *A contaminação física, a corrupção moral, a loucura: a treva dos territórios e populações coloniais é contagiosa, e os europeus estão correndo risco o tempo todo. (Na essência, esta é a mesma verdade que Kurtz reconhece no* Coração das trevas, *de Conrad.) Uma vez estabelecida a diferença ente o europeu puro e civilizado e o Outro corrupto e bárbaro, é possível não apenas um processo civilizador, da doença para a saúde, mas também inevitavelmente o processo reverso, da saúde para a doença. Contágio é o perigo constante e imediato, o negro lado de baixo da missão civilizadora.*

É curioso, na Viagem *de Céline, que a doença dos territórios coloniais seja um sinal não de morte, mas de superabundância de vida. O narrador, Louis-Ferdinand, descobre que não só a população mas também o terreno africano é "monstruoso" (p. 140). A doença da selva é o fato de que a vida brota em toda parte, tudo cresce, sem limites. Que horror para um higienista! A doença que a colônia libera é a falta de fronteiras na vida, um contágio ilimitado. Se olharmos para trás, a Europa parece tranqüilizadoramente estéril. (Lembre-se em* No coração das trevas *da palidez mortal da Bruxelas que Marlow descobre na volta do Congo Belga, mas com relação à monstruosa e ilimitada superabundância de vida na colônia, o estéril ambiente da Europa parece confortador.) O ponto de vista do higienista pode, na realidade, ser a posição privilegiada para reconhecer as ansiedades da consciência colonialista. O horror liberado pela conquista européia e pelo colonialismo é um horror do contato, do fluxo e da troca ilimitados — ou mais exatamente o horror do contágio, da miscigenação e da vida ilimitada. A higiene requer barreiras protetoras. O colonialismo europeu foi continuamente perseguido por contradições entre a permuta virtuosa e o perigo de contágio, e assim foi caracterizado por um complexo jogo de fluxos e fronteiras higiênicas entre a metrópole e a colônia e entre os territórios coloniais.*

Os processos contemporâneos de globalização derrubaram muitas fronteiras do mundo colonial. Junto com as celebrações comuns dos fluxos ilimitados em nossa nova aldeia global, pode-se sentir ainda uma ansiedade

diante do contato crescente e uma certa nostalgia da higiene colonialista. O lado negro da consciência da globalização é o medo do contágio. Se derrubarmos as fronteiras globais e abrirmos contato universal em nossa aldeia global, como evitaremos a difusão da doença e da corrupção? Essa ansiedade é revelada mais claramente com relação à pandemia da Aids.[2] A velocidade relâmpago da expansão da Aids na América, na Europa, na África e na Ásia demonstrou os novos perigos de contágio global. Por ter sido a Aids reconhecida primeiro como doença e depois como pandemia global, desenvolveram-se mapas de suas origens e expansão que, geralmente, se concentram na África central e no Haiti, em termos que lembram o imaginário colonialista: sexualidade descontrolada, corrupção moral e falta de higiene. De fato, o discurso dominante da prevenção da Aids tem sido todo sobre higiene: precisamos evitar o contato e usar proteção. Os trabalhadores médicos e humanitários têm de lançar as mãos para o alto, frustrados por trabalharem com essas populações infectadas que levam a higiene tão pouco a sério! (Pense no que o doutor Destouches não diria!) Projetos internacionais e supranacionais para deter a expansão da Aids tentaram criar fronteiras protetoras em outro nível ao exigir testes de HIV para a travessia de fronteiras nacionais. As fronteiras dos Estados-nação, entretanto, são cada vez mais permeáveis a todo tipo de fluxo. Nada pode trazer de volta os escudos higiênicos das fronteiras coloniais. A era da globalização é a era do contágio universal.

2.4

SINTOMAS DE TRANSIÇÃO

> Eis aqui, portanto, o homem fora do nosso povo, fora da nossa humanidade. Ele está continuamente faminto, nada lhe pertence a não ser o instante, o prolongado instante de tortura... Ele sempre tem apenas uma coisa: seu sofrimento, mas não existe nada na face da terra que lhe possa servir de remédio, não há chão para ele colocar seus dois pés, não há apoio onde suas duas mãos se possam agarrar, e, assim, ele é menos aquinhoado do que o trapezista de *music-hall*, que pelo menos está pendurado por um fio.
>
> Franz Kafka

O fim do colonialismo e o declínio dos poderes da nação indicam uma transição geral do paradigma de soberania moderna para o paradigma de soberania imperial. As diversas teorias pós-modernistas e pós-colonialistas que apareceram desde a década de 1980 dão-nos uma primeira visão dessa passagem, mas a perspectiva que elas nos oferecem se mostram bastante limitadas. Como deveria indicar o prefixo "pós", as teorias pós-modernistas e pós-colonialistas nunca se fartam de criticar e de procurar libertar-se das formas passadas de domínio e dos seus legados no presente. Os pós-modernistas voltam continuamente à persistente influência do Iluminismo como fonte de dominação; as teorias pós-colonialistas combatem os restos do pensamento colonialista.

Suspeitamos que as teorias pós-modernistas e pós-colonialistas vão acabar num beco sem saída porque não reconhecem adequadamente o ob-

jeto de crítica contemporâneo, isto é, se confundem sobre quem é o inimigo hoje. E se a forma moderna de poder que esses críticos (inclusive nós mesmos) penosamente descrevem e contestam já não tiver influência em nossa sociedade? E se esses teóricos estiverem tão empenhados em combater os remanescentes de uma forma passada de dominação que não reconhecem a nova forma que surge diante deles no presente? E se os poderes dominantes, que são o alvo visado pela crítica, tiverem mudado a ponto de despotencializar essas disputas pós-modernistas? Em resumo, e se um novo paradigma de poder, uma soberania pós-moderna, tiver substituído o paradigma moderno e estiver exercendo o seu domínio por meio de hierarquias diferenciais das subjetividades híbridas e fragmentárias que essas teorias celebram? Nesse caso, formas modernas de soberania não mais estariam em questão, e estratégias pós-modernistas e pós-colonialistas, que parecem libertadoras, em vez de desafiar as novas estratégias de domínio coincidiriam com elas, até reforçando-as involuntariamente!

Quando nos pomos a meditar sobre as ideologias do capital corporativo e do mercado mundial, certamente parece que os teóricos pós-modernistas e pós-colonialistas que defendem uma política de diferença, fluidez e hibridismo para desafiar os binários e essencialismos de soberania moderna, foram flanqueados pelas estratégias do poder. O poder evacuou o bastião que eles atacam, e deu uma volta para alcançar sua retaguarda e juntar-se a eles no ataque, em nome da diferença. Assim, esses teóricos se vêem na perspectiva de arrombar uma porta aberta. Não queremos sugerir que teóricos pós-modernistas e/ou pós-colonialistas sejam de alguma forma lacaios do capital global e do mercado mundial. Anthony Appiah e Arif Dirlik não são generosos quando apresentam esses autores na posição de "*intelligentsia* de comprador" e "*intelligentsia* do capitalismo global."[1] Não há necessidade de pôr em dúvida os desejos democráticos, igualitários e por vezes até anticapitalistas que motivam vastos segmentos desses campos de trabalho, mas é importante investigar a utilidade dessas teorias no contexto do novo paradigma de poder. Esse novo inimigo não só é resistente às armas antigas como se alimenta delas, e com isso se reúne a seus prováveis antagonistas no ato de usá-las plenamente. Viva a diferença! Abaixo os binários essencialistas!

Em certa medida, teorias pós-modernistas e pós-colonialistas são importantes *efeitos* que refletem ou seguem a expansão do mercado mundial e a transição da forma de soberania. Essas teorias apontam para o Império, mas de maneira vaga e confusa, sem consciência do salto paradigmático que a transição representa. Precisamos mergulhar profundamente nessa transição, desenvolver seus termos, e tornar claros os contornos que constituem o novo Império. Reconhecer o valor e as limitações de teorias pós-modernistas e pós-colonialistas é um primeiro passo nesse projeto.

A Política da Diferença

Para apreciar devidamente os poderes críticos dos discursos pós-modernistas, deve-se primeiro concentrar a atenção nas formas modernas de soberania. Como vimos em seções anteriores, a soberania moderna é um mundo maniqueísta, dividido por uma série de oposições binárias que definem o Eu e o Outro, o branco e o negro, o de dentro e o de fora, o dominador e o dominado. O pensamento pós-modernista desafia justamente essa lógica binária da modernidade e, nesse sentido, oferece importantes recursos para aqueles que estão lutando para desafiar discursos modernos de patriarcalismo, colonialismo e racismo. No contexto das teorias pós-modernistas, o hibridismo e as ambivalências de nossas culturas e de nosso senso de participação parecem desafiar a lógica binária do Eu e do Outro que está por trás das modernas construções colonialistas, sexistas e racistas. Da mesma forma, a insistência pós-modernista na diferença e na especificidade desafia o totalitarismo de discursos e estruturas de poder universalizantes; a afirmação de identidades sociais fragmentárias aparece como uma maneira de contestar a soberania do indivíduo moderno e do moderno Estado-nação, juntamente com todas as hierarquias que eles implicam. Essa sensibilidade crítica pós-modernista é sobremodo importante nesse sentido, porque constitui a proposição (ou o sintoma) de uma interrupção de todo o desenvolvimento da soberania moderna.

É difícil generalizar sobre os numerosos discursos que cabem sob a bandeira do pós-modernismo, mas a maioria deles alimenta-se, pelo me-

nos indiretamente, da crítica de Jean-François Lyotard sobre as narrativas mestras modernistas, das afirmações de simulacros culturais de Jean Baudrillard ou da crítica das metafísicas ocidentais de Jacques Derrida. Na formulação mais básica e redutora, as teorias pós-modernistas são definidas, por muitos proponentes, como tendo um único denominador comum, um ataque generalizado ao Iluminismo.[2] Dessa perspectiva o chamado à ação é claro: o Iluminismo é o problema, e o pós-modernismo a solução.

Devemos, entretanto, ter o cuidado de examinar mais atentamente o que se quer dizer com "Iluminismo" ou com "modernidade" nessa perspectiva pós-modernista.[3] Argumentamos, anteriormente, que a modernidade deve ser entendida não como uniforme e homogênea, mas como constituída por pelo menos duas tradições distintas e conflitantes. A primeira tradição é a que foi iniciada pela revolução do humanismo renascentista, de Duns Scotus a Spinoza, com a descoberta do lugar da imanência e a celebração da singularidade e da diferença. A segunda tradição, o Termidor da revolução renascentista, busca o controle das forças de utopia da primeira tradição, mediante a construção e a mediação de dualismos, e chega finalmente ao conceito de soberania moderna como solução provisória. Quando os pós-modernistas propõem sua oposição a uma modernidade e a um Iluminismo que exaltam a universalidade da razão apenas para sustentar a supremacia do macho branco europeu, deve ficar claro que eles estão, na realidade, atacando a segunda tradição do nosso esquema (e infelizmente ignorando ou obscurecendo o primeiro). Seria mais correto, em outras palavras, propor a teoria pós-modernista como um desafio não ao Iluminismo nem à modernidade *in toto*, mas especificamente à tradição da soberania moderna. Para ser ainda mais exato, essas diversas contestações são reunidas com mais coerência num desafio à dialética como a lógica central da dominação, da exclusão e do comando modernos — tanto por relegar a multiplicidade de diferenças a oposições binárias como pela subseqüente submissão dessas diferenças numa ordem unitária. Se o poder moderno é, em si, dialético, então pela lógica o projeto pós-modernista tem de ser não-dialético.

Reconhecidos os discursos pós-modernistas como um ataque à forma dialética da soberania moderna, podemos ver com maior clareza que eles

contestam sistemas de dominação como o racismo e o sexismo pela desconstrução de fronteiras que mantêm hierarquias entre brancos e negros, masculino e feminino, e assim por diante. É assim que pós-modernistas concebem sua prática teórica como herdeira de todo um espectro de lutas de libertação modernas e contemporâneas. A história dos desafios à hegemonia política e econômica da Europa e seu domínio colonial, o sucesso de movimentos de libertação nacional, de movimentos feministas e de lutas anti-racistas são interpretados como herança de políticas pós-modernistas porque elas, também, visam a romper a ordem e os dualismos da soberania moderna. Se o moderno é o campo de poder do branco, do macho e do europeu, então, de modo perfeitamente simétrico, o pós-moderno será o campo de libertação do não-branco, do não-macho e do não-europeu. Em sua melhor forma, a prática pós-modernista radical, uma política de diferença, incorpora os valores e as vozes dos deslocados, dos marginalizados, dos explorados e dos oprimidos.[4] Os binários e dualismos da soberania moderna não são desorganizados apenas para que outros se estabeleçam; ao contrário, o próprio poder dos binários é dissolvido quando "fazemos as diferenças atuarem sobre fronteiras".[5]

O pensamento pós-moderno foi recebido por uma ampla esfera de especialistas como toque de clarim de um novo paradigma de prática acadêmica e intelectual, e como oportunidade real de desalojar os paradigmas dominantes de conhecimento em seu próprio terreno.[6] Um dos exemplos mais importantes, pela nossa perspectiva, é o desafio pós-modernista no campo das relações internacionais.[7] Aqui o paradigma "modernista" de pesquisa é mais ou menos identificado com os métodos do realismo e do neo-realismo, e por isso fixado no conceito de soberania, entendida geralmente como sinônimo do poder dos Estados-nação, do emprego legítimo da violência estatal e da integridade territorial. De uma perspectiva pós-modernista, tais relações internacionais "modernistas", por aceitarem essas fronteiras e nelas se basearem, tendem a apoiar o poder dominante e a soberania dos Estados-nação. Autores que atuam nesse campo fazem uma clara ligação entre a crítica dos dualismos binários do "Iluminismo" desenvolvida no contexto de pós-modernismos filosóficos e literários e o desafio às fronteiras fixas da moderna soberania estatal. Teóricos pós-mo-

dernistas das relações internacionais empenham-se em desafiar a soberania dos Estados pela desconstrução das fronteiras dos poderes dominantes, ressaltando movimentos e fluxos internacionais irregulares e não controlados, e com isso fraturando unidades e oposições estáveis. "Discurso" e "interpretação" são apresentados como armas poderosas contra a rigidez institucional das perspectivas modernistas. As análises pós-modernistas resultantes apontam para a possibilidade de uma política global de diferença, uma política de fluxo desterritorializado num mundo liso, livre do rígido estriamento de fronteiras estatais.

Embora muitos dos diversos teóricos pós-modernistas sejam lúcidos em seu repúdio à lógica da soberania moderna, em geral eles se mostram extremamente confusos com relação à natureza de nossa potencial libertação dela — talvez justamente por serem incapazes de reconhecer com clareza as formas de poder que a suplantaram. Quando apresentam suas teorias como parte de um projeto de libertação política, em outras palavras, os pós-modernistas continuam combatendo as sombras de velhos inimigos: o Iluminismo, ou na verdade formas modernas de soberania e suas reduções binárias de diferença e multiplicidade a uma única alternativa entre o Mesmo e o Outro. A afirmação dos hibridismos e da livre atuação de diferenças por cima de fronteiras, entretanto, é libertadora apenas num contexto onde o poder propõe a hierarquia exclusivamente por meio de identidades essenciais, divisões binárias e oposições estáveis. As estruturas e lógicas de poder no mundo contemporâneo são completamente imunes às armas "libertadoras" da política pós-modernista de diferença. Com efeito, o Império também está empenhado em abolir essas formas modernas de soberania e em permitir que diferenças atuem através de fronteiras. Por melhores que sejam suas intenções, portanto, a política pós-modernista de diferença não só é ineficaz contra as funções e práticas da autoridade imperial como pode até coincidir com elas e apoiá-las. O perigo é que teorias pós-modernistas concentrem sua atenção tão resolutamente em velhas formas de poder das quais estão fugindo, de cabeça voltada para trás, que acabem caindo involuntariamente nos braços acolhedores do novo poder. Dessa perspectiva, as afirmações celebratórias dos pós-modernistas podem facilmente parecer ingênuas, se não puramente mistificadoras.

O que consideramos mais importante nas diversas correntes de pensamento pós-modernistas é o fenômeno histórico que elas representam: elas são sintoma de uma ruptura na tradição da soberania moderna. Existe, é claro, uma longa tradição de pensamento "antimoderno" que se opõe à soberania moderna, incluindo os grandes pensadores da Escola de Frankfurt (juntamente com toda a linha republicana, cujas pegadas nos levaram de volta ao humanismo renascentista). A novidade, entretanto, é que os teóricos pós-modernistas apontam para o *fim* da soberania moderna e demonstram uma nova capacidade de pensar fora da moldura de binários modernos e identidades modernas, um pensamento de pluralidade e multiplicidade. Por mais confusa e inconscientemente que o façam, eles indicam a transição para a constituição do Império.

A Libertação de Hibridismos, ou Além dos Binários Coloniais

Certa corrente de estudos pós-coloniais também propõe uma política global de diferença e bem pode ser situada na linha da teoria pós-modernista. Nossa análise da soberania moderna nas seções anteriores já propõe uma forte base lógica potencial para um acordo entre teorias pós-colonialistas e pós-modernistas. Na medida em que a soberania moderna for identificada com a tendência da Europa à dominação global, e mais importante, na medida em que a administração colonial e as práticas imperialistas forem componentes centrais na constituição da soberania moderna, as teorias pós-modernistas e pós-colonialistas compartilham um inimigo comum. O pós-modernismo parece, sob essa luz, fundamentalmente pós-eurocêntrico.

Estudos pós-coloniais abrangem um vasto e variado grupo de discursos, mas queremos nos concentrar aqui na obra de Homi Bhabha, porque apresenta o exemplo mais claro e bem enunciado da continuidade entre os discursos pós-modernistas e pós-colonialistas. Um dos alvos básicos e constantes do ataque de Bhabha são as *divisões binárias*. Com efeito, todo o projeto pós-colonial como ele o apresenta é definido pela recusa das divisões binárias sobre as quais a visão de mundo colonialista é proclamada. O

mundo não é dividido em dois e segmentado em campos opostos (centro *versus* periferia, Primeiro Mundo *versus* Terceiro), mas, de preferência, é e sempre foi definido por inumeráveis diferenças parciais e móveis. A recusa de Bhabha a ver o mundo em termos de divisões binárias levou-o a rejeitar também teorias de totalidade e teorias de identidade, homogeneidade e essencialismo dos sujeitos sociais. Essas diversas recusas estão estreitamente vinculadas. A concepção binária do mundo implica o essencialismo e a homogeneidade das identidades em suas duas metades e, pelas relações por cima dessa fronteira central, implica a subjugação de toda experiência a uma totalidade social coerente. Em resumo, o espectro que busca a análise de Bhabha e que coerentemente reúne esses diversos oponentes é a dialética hegeliana, ou seja, a dialética que subjuga a uma totalidade coerente as identidades sociais essenciais que se enfrentam em oposição. Nesse sentido, pode-se dizer que a teoria pós-colonial (ou pelo menos esta versão dela) é, juntamente com teorias pós-modernistas, definida acima de tudo pelo fato de ser não dialética.

A crítica da dialética feita por Bhabha — isto é, seu ataque a divisões binárias, identidades essenciais e totalização — é ao mesmo tempo uma reivindicação sociológica sobre a verdadeira natureza das sociedades e um projeto político que visa a uma mudança social. O primeiro é, na realidade, uma condição de possibilidade do segundo. Identidades sociais e nações nunca foram de fato coerentes comunidades imaginadas; a mímica colonizada do discurso do colonizador rearticula toda a noção de identidade, e a aliena da essência; culturas são sempre formações parciais e híbridas. Esse fato social é a base sobre a qual um projeto político subversivo pode ser conduzido para destruir a estrutura binária de poder e identidade. De forma sumária, portanto, a lógica de libertação de Bhabha é assim: o poder, ou forças de opressão social, funciona pela imposição de estruturas binárias e de lógica totalizante a subjetividades sociais, reprimindo suas diferenças. Essas estruturas opressivas, entretanto, nunca são totais, e as diferenças de alguma maneira encontram expressão (por mímica, ambivalência, hibridização, identidades fraturadas e assim por diante). O projeto político pós-colonial, portanto, deve afirmar a multiplicidade de diferenças a ponto de subverter o poder das estruturas binárias dominantes.

A utopia para a qual Bhabha aponta depois que as estruturas de poder binárias e totalizantes tiverem sido fraturadas e deslocadas não é uma existência isolada e fragmentária mas uma nova forma de comunidade, uma comunidade do "não-acolhedor", um novo internacionalismo, um encontro de pessoas na diáspora. A afirmação da diferença e do hibridismo é, em si, de acordo com Bhabha, uma afirmação de comunidade: "Viver num mundo não acolhedor, encontrar suas ambivalências e ambigüidades realizadas na casa da ficção, ou sua separação e divisão representadas numa obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social."[8] As sementes da comunidade alternativa, acredita ele, surgem da atenção estreita ao caráter local da cultura, seu hibridismo e sua resistência à estruturação binária de hierarquias sociais.

Devemos ser cautelosos ao reconhecer a forma do poder dominante que serve como inimigo (e, na verdade, fundação negativa) neste contexto pós-colonial. Supõe-se que o poder funciona exclusivamente por intermédio de uma estrutura dialética e binária. A única forma de dominação que Bhabha reconhece, em outras palavras, é a da soberania moderna. É por isso que ele pode dizer, por exemplo, "hierárquico ou binário" como se os dois termos fossem permutáveis: de sua perspectiva a hierarquia como tal está necessariamente ancorada em divisões binárias, de modo que o hibridismo como simples fato tem o poder de destruir a hierarquia *tout court*. O hibridismo é em si uma política de diferença realizada, pondo as diferenças para atuar por cima das fronteiras. É aqui que o pós-colonial e o pós-moderno coincidem vigorosamente: no ataque unido à dialética da soberania moderna e à proposição da libertação como política de diferença.

Como os teóricos pós-modernistas, os teóricos pós-coloniais do tipo Bhabha nos interessam, basicamente, na medida em que são sintomas da notável mudança que estamos vivendo, ou seja, a passagem para o Império. Talvez os próprios discursos sejam possíveis apenas quando os regimes da soberania moderna já estão minguando. Como os pós-modernistas também, entretanto, os teóricos pós-colonialistas em geral oferecem uma visão muito confusa dessa transição, porque continuam firmes no ataque a uma antiga forma de poder, e propõem uma estratégia de libertação que só poderia ser eficaz nesse velho terreno A perspectiva pós-colonialista

continua preocupada basicamente com a soberania colonial. Como diz Gyan Prakash, "o pós-colonial existe como conseqüência, como efeito — depois de ter sido tratado com violência pelo colonialismo".[9] Isso pode tornar a teoria pós-colonialista uma ferramenta muito útil para a releitura da História, mas é completamente insuficiente para teorizar sobre o poder global contemporâneo. Edward Said, certamente um dos mais brilhantes entre os que receberam o rótulo de pós-colonial, consegue condenar as atuais estruturas de poder globais, só na medida em que elas perpetuam remanescentes culturais e ideológicos do domínio colonial europeu.[10] Ele acusa "as táticas dos grandes impérios (isto é, os imperialismos europeus), que foram desmanteladas depois da Primeira Guerra Mundial, de estarem sendo copiadas pelos EUA".[11] O que está faltando aqui é um reconhecimento da novidade das estruturas e da lógica de poder que ordenam o mundo contemporâneo. O Império não é um fraco eco dos imperialismos modernos, mas uma forma fundamentalmente nova de mando.

Fundamentalismo e/ou Pós-modernismo

Outro sintoma da transição histórica já em andamento nas décadas finais do século XX é o crescimento dos assim chamados fundamentalismos. Desde o colapso da União Soviética, os grandes ideólogos de geopolítica e os teóricos do fim da História propuseram, consistentemente, os fundamentalismos como o principal perigo que desafia a ordem e a estabilidade mundiais. Fundamentalismo, entretanto, é uma pobre e confusa categoria que agrupa fenômenos amplamente incompatíveis. Em geral, pode-se dizer que os fundamentalismos, diversos como podem parecer, estão ligados pelo fato de serem vistos de dentro e de fora como movimentos antimodernistas, ressurreições de identidades e valores primordiais; eles são concebidos como uma espécie de fluxo reverso histórico, uma desmodernização. É mais exato e útil, entretanto, compreender os diversos fundamentalismos não como recriação de um mundo pré-moderno, mas ao contrário, como um poderoso repúdio à transição histórica contemporânea em curso. Nesse sentido, portanto, como as teorias pós-modernistas e pós-colonialistas, os fundamentalismos também são sintoma da transição para o Império.

Hoje o termo "fundamentalismo", como aparece na mídia, geralmente reduz a variedade de formações sociais que recebem esse nome e se refere exclusivamente ao fundamentalismo islâmico, cuja complexidade é, por sua vez, reduzida a um violento e intolerante fanatismo religioso que é, acima de tudo, "antiocidental". O fundamentalismo islâmico propriamente, é claro, toma várias formas e tem uma longa história que se estende pela idade moderna. O renascimento religioso e o reformismo islâmicos mostraram sua força em diferentes épocas nos séculos XVIII e XIX, e as atuais formas de radicalismo islâmico guardam distintas semelhanças com esses movimentos anteriores. Os fundamentalismos são mais coerentemente unidos, entretanto, no fato de serem *resolutamente contrários à modernidade e à modernização.* Na medida em que a modernização política e cultural tem sido um processo de secularização, os fundamentalismos islâmicos se opõem a ela colocando textos sagrados como o centro de constituições políticas, e líderes religiosos, tanto padres como juristas, em posições de poder político. Também em termos de papéis masculinos e femininos, estruturas familiares e formas culturais, uma norma religiosa imutável e tradicional é comumente colocada contra a mudança progressiva nas formas seculares de modernidade. À sociedade dinâmica e secular do modernismo, o fundamentalismo parece contrapor uma sociedade estática e religiosa. Sob essa luz, portanto, como um antimodernismo, os fundamentalismos islâmicos parecem engajados num esforço para reverter o processo de modernização social, separar-se do fluxo global da modernidade, e recriar um mundo pré-moderno. A revolução iraniana de 1979, por exemplo, seria vista dessa perspectiva como uma anti-revolução, ressuscitando uma ordem arcaica.

Os fundamentalismos cristãos nos Estados Unidos também se apresentam como movimentos contra a modernização social, recriando o que imaginam ser uma formação social do passado, com base em textos sacros. Esses movimentos deveriam, certamente, ser situados na linha da longa tradição americana de criar na América uma nova Jerusalém, uma comunidade cristã separada da corrupção da Europa e da selvageria do mundo "não civiliza-

do".[12] A mais eminente agenda social dos atuais grupos fundamentalistas cristãos está centrada na (re)criação do núcleo familiar estável e hierárquico, que se imagina ter existido numa era anterior, e assim estão eles voltados especificamente para suas cruzadas contra o aborto e o homossexualismo. Os fundamentalismos cristãos nos Estados Unidos têm sido orientados continuamente também (em épocas diferentes e em diferentes regiões mais ou menos abertamente) para um projeto de supremacia branca e pureza racial. A nova Jerusalém tem sido quase sempre imaginada como uma Jerusalém branca e patriarcal.

Essas caracterizações comuns dos fundamentalismos como volta a um mundo pré-moderno ou tradicional e a seus valores sociais, entretanto, obscurecem em vez de esclarecer. Na realidade, visões fundamentalistas de uma volta ao passado geralmente se baseiam em ilusões históricas. A pureza e integridade da família nuclear heterossexual e estável anunciada pelos fundamentalistas cristãos, por exemplo, nunca existiram nos Estados Unidos. A "família tradicional" que lhes serve de fundamento ideológico é simplesmente um pastiche de valores e práticas que derivam mais de programas de televisão do que de qualquer experiência histórica real dentro da instituição da família.[13] É uma imagem fictícia projetada sobre o passado, como Main Street USA na Disneylândia, construída retrospectivamente através das lentes de ansiedades e temores contemporâneos. O "retorno à família tradicional" dos fundamentalistas cristãos não é de forma alguma retrógrado, mas, ao contrário, uma nova invenção que faz parte de um projeto político contra a ordem social contemporânea.

De modo similar, os atuais modelos de fundamentalismo islâmico não deveriam ser entendidos como um retorno a formas sociais e valores do passado, nem mesmo da perspectiva de seus praticantes. De acordo com Fazlur Rahman: "Na verdade, é de certa forma um erro chamar esses fenômenos do Islã de 'fundamentalistas', salvo na medida em que ressaltam a base do Islã como sendo as duas fontes originais: o Qur'an e o Sunna do profeta Maomé. Pelo contrário, eles enfatizam *ijtihad*, o pensamento original."[14] Os radicalismos islâmicos contemporâneos são, de fato, baseados acima de tudo no "pensamento original" e na invenção de valores e práticas originais, que talvez reflitam os de outros períodos de renascimento

religioso ou de fundamentalismo, mas que na realidade são conduzidos como reação à presente ordem social. Em ambos os casos, portanto, o "retorno à tradição" dos fundamentalistas é, na verdade, uma nova invenção.[15]

O impulso antimoderno que define os fundamentalismos pode ser mais bem compreendido, portanto, não como um projeto *pré*-moderno mas *pós*-moderno. A pós-modernidade do fundamentalismo precisa ser reconhecida basicamente em sua recusa da modernidade como arma da hegemonia euro-americana — e nesse sentido o fundamentalismo islâmico é, sem dúvida, o caso paradigmático. No contexto das tradições islâmicas, o fundamentalismo é pós-moderno na medida em que rejeita a tradição do modernismo islâmico para o qual a modernidade foi sempre codificada como assimilação da hegemonia euro-americana ou submissão a ela. "Se moderno quer dizer a busca da educação, da tecnologia e da industrialização do Ocidente no primeiro jorro do período pós-colonial", escreve Akbar Ahmed, "pós-moderno significa uma volta aos valores muçulmanos tradicionais e uma rejeição do modernismo".[16] Considerado simplesmente em termos culturais, o fundamentalismo islâmico é um tipo paradoxal de teoria pós-modernista — pós-moderna apenas porque vem cronologicamente depois do modernismo islâmico e a ele se opõe. É mais corretamente pós-modernista, entretanto, quando considerado em termos geográficos. Rahman escreve: "O atual fundamentalismo pós-modernista, de uma maneira importante, é novo porque seu *élan* básico é antiocidental... Daí a sua condenação do modernismo clássico como força puramente ocidentalizante."[17] Certamente, segmentos poderosos do Islã têm sido, em certo sentido, "anti-Ocidente" desde os primórdios da religião. O que existe de novo no ressurgimento contemporâneo do fundamentalismo é, com efeito, a rejeição dos poderes que emergem na nova ordem imperial. Dessa perspectiva, portanto, na medida em que a revolução iraniana foi uma poderosa rejeição do mercado mundial, podemos pensar nela como a primeira revolução pós-modernista.

Esse casamento de pós-modernismo e fundamentalismo é certamente um arranjo estranho, considerando-se que os discursos pós-modernista e fundamentalista se colocam, na maioria dos casos, em oposição polar: hibridismo *versus* pureza, diferença *versus* identidade, mobilidade *versus*

estase. Parece-nos que os pós-modernistas, e a onda atual de fundamentalistas não só surgiram ao mesmo tempo como foram uma resposta à mesma situação, apenas em pólos opostos da hierarquia global, de acordo com uma notável distribuição geográfica. Simplificando um bocado, pode-se sustentar que os discursos pós-modernistas têm apelo basicamente para os vitoriosos no processo de globalização, e os discursos fundamentalistas, para os perdedores. Em outras palavras, as atuais tendências globais a mobilidade, indeterminação e hibridismo cada vez maiores são vividas por alguns como uma espécie de libertação, e por outros como uma exacerbação do seu sofrimento. Certamente, grupos de apoio popular aos projetos fundamentalistas — da Frente Nacional na França ao fundamentalismo cristão nos Estados Unidos e aos Irmãos Islâmicos — se espalharam mais amplamente entre aqueles que foram mais subordinados e excluídos pelas recentes transformações da economia global, e mais ameaçados pela crescente mobilização do capital. Os perdedores no processo de globalização podem muito bem ser aqueles que nos dão os sinais mais fortes da transformação em curso.

A Ideologia do Mercado Mundial

Muitos conceitos caros aos pós-modernistas e aos pós-colonialistas encontram perfeita correspondência na ideologia atual do capital corporativo e do mercado mundial. A ideologia do mercado mundial sempre foi o discurso antifundacional e antiessencialista por excelência. Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são as condições que a tornam possível. O comércio junta as diferenças, e quanto mais, melhor! As diferenças (de mercadorias, de populações, de culturas e assim por diante) parecem multiplicar-se infinitamente no mercado mundial, que não ataca nada com tanta violência como as fronteiras fixas: ele esmaga qualquer divisão binária com suas infinitas multiplicidades.

Enquanto se realiza cada vez mais completamente, o mercado mundial tende hoje a desconstruir as fronteiras do Estado-nação. Num período anterior, os Estados-nação eram os atores principais da moderna organização imperialista de produção e intercâmbio global, mas para o mercado mundial eles parecem cada vez mais meros obstáculos. Robert Reich, ex-secretário de Trabalho dos Estados Unidos, está em excelente posição para reconhecer e comemorar a derrota de fronteiras nacionais no mercado mundial. Ele assevera que "enquanto quase todos os fatores de produção — dinheiro, tecnologia, fábricas e equipamento — se movem sem esforço através das fronteiras, a idéia mesma de economia (nacional) está perdendo o significado". No futuro "não haverá produtos nem tecnologias *nacionais,* ou corporações, ou indústrias. Não haverá mais economias nacionais, pelo menos como entendemos o conceito".[18] Com o declínio das fronteiras nacionais, o mercado mundial é libertado do tipo de divisões binárias que os Estados-nação impuseram, e neste novo espaço livre diferenças inumeráveis aparecem. Essas diferenças, é claro, não atuam livremente num liso espaço global, mas são de preferência arregimentadas em redes globais de poder, que consistem em estruturas altamente diferenciadas e móveis. Arjun Appadurai captura a nova qualidade dessas estruturas com a analogia de panoramas, ou melhor, de paisagens marinhas: no mundo contemporâneo ele vê finansagens, tecnosagens, etnosagens e assim por diante.[19] O sufixo "sagens" nos permite de um lado apontar para a fluidez e irregularidade desses vários campos e, de outro, indicar comunalidades formais entre domínios tão diversos como o das finanças, o da cultura, o das mercadorias e o da demografia. O mercado mundial estabiliza uma verdadeira política da diferença.

As diversas "sagens" do mercado mundial fornecem capital com potenciais numa escala previamente inimaginável. Não é de surpreender, portanto, que o pensamento pós-modernista e seus conceitos centrais tenham florescido nos vários campos de prática e teoria próprios do capital, como marketing, organização gerencial e organização da produção. O pós-modernismo é, com efeito, a lógica de operação do capital global. O marketing tem talvez a relação mais clara com teorias pós-modernistas, e pode-se até dizer que as estratégias capitalistas de marketing de há muito são pós-modernistas, *avant la lettre.* De um lado, as práticas de marketing e consumo são o terreno primeiro do progresso do pensamento pós-modernista: certos teóricos pós-modernistas, por exemplo, vêem o perpétuo fazer com-

pras e o consumo de mercadorias e imagens transformadas em mercadorias como as atividades paradigmáticas e definidoras da experiência pós-moderna, nossas jornadas coletivas pela hiper-realidade.[20] De outro lado, o pensamento pós-modernista — com sua ênfase em conceitos como os de diferença e multiplicidade, sua celebração do fetichismo e de simulacros, seu fascínio contínuo pela novidade e pela moda — é uma descrição excelente dos esquemas capitalistas ideais de mercadoria e consumo, e por isso oferece uma oportunidade para perfeitas estratégias de marketing. Como diz um teórico de marketing, existem claros "paralelos entre as práticas contemporâneas de marketing e os preceitos do pós-modernismo".[21]

O marketing, em si, é uma prática baseada em diferenças, e quanto mais diferenças houver mais as estratégias de marketing encontram campo para se desenvolver. Populações cada vez mais híbridas e diferenciadas apresentam um número prolífico de "mercados alvos" que podem ser alcançados com estratégias específicas de marketing — uma para *gays* latinos de dezoito a vinte e dois anos, outra para adolescentes sino-americanas, e assim por diante. O marketing pós-moderno reconhece a diferença de cada mercadoria e de cada segmento da população, elaborando suas estratégias apropriadamente.[22] Toda diferença é uma oportunidade.

As práticas pós-modernas de marketing representam o ciclo de consumo do capital contemporâneo, sua face externa, mas estamos ainda mais interessados nas tendências pós-modernistas dentro do ciclo de produção capitalista. Na esfera produtiva, o pensamento pós-moderno teve talvez o maior impacto direto no campo da administração e da teoria da organização. Nesse campo autores sustentam que grandes e complexas organizações modernas, com suas fronteiras rígidas e suas unidades homogêneas, não são adequadas para fazer negócios no mundo pós-moderno. "A organização pós-moderna", escreve um teórico, "tem certas características distintas — notavelmente uma ênfase em tamanho e complexidade de pequenos a moderados, e a adoção de estruturas e modos flexíveis de cooperação interinstitucional, para preencher turbulentas condições de organização e ambiente."[23] Organizações pós-modernas são imaginadas, portanto, como localizadas nas fronteiras entre diferentes sistemas e culturas ou como híbridos internos. O essencial para a administração pós-moderna é que as organizações sejam móveis, flexíveis e capazes de lidar com a diferença. Aqui teorias pós-modernistas pavimentam o caminho para a transformação das estruturas internas de organizações capitalistas.

A "cultura" dentro dessas organizações também adotou os preceitos do pensamento pós-moderno. As grandes corporações transnacionais que ficam escarranchadas em fronteiras nacionais e ligam o sistema global são, elas próprias, internamente muito mais diversas e fluidas do ponto de vista cultural do que as corporações modernas paroquiais de anos passados. Os gurus contemporâneos da cultura corporativa, contratados pela administração como consultores e planejadores de estratégias, pregam a eficiência e a lucratividade da diversidade e do multiculturalismo dentro das corporações.[24] Quando se examina mais de perto a ideologia dos Estados Unidos corporativos (e, num grau menor mas ainda significativo, a prática dos Estados Unidos corporativos), fica claro que as corporações não operam simplesmente excluindo o Outro racializado e/ou masculinizado-feminilizado. Na realidade, as velhas formas modernistas de teoria racista e sexista são inimigas explícitas dessa nova cultura corporativa. As corporações procuram incluir a diferença dentro dos seus domínios, e com isso visam a maximizar a criatividade, a liberdade de ação e a diversidade no local de trabalho. Pessoas de todas as raças, de ambos os sexos e de todas as orientações sexuais devem, potencialmente, ser incluídas na corporação; a rotina diária do trabalho precisa ser rejuvenescida com mudanças inesperadas e uma atmosfera de diversão. Derrubem-se as velhas fronteiras e deixe-se uma centena de flores vicejarem![25] A função do chefe, posteriormente, é organizar essas energias e diferenças no interesse do lucro. Esse projeto é apropriadamente chamado de "administração da diversidade". Sob essa luz, as corporações parecem não apenas "progressistas" mas também "pós-modernistas", como líderes de uma bem real política da diferença.

Os processos de produção de capital também tomaram formas que refletem projetos pós-modernistas. Teremos oportunidade de analisar amplamente (em especial na Seção 3.4) como a produção chegou ao ponto de ser organizada em redes flexíveis e híbridas. Esse, em nosso entender, é o aspecto mais importante em que as transformações contemporâneas de

capital e do mercado mundial constituem um processo real de pós-modernização.

Nós certamente concordamos com os teóricos contemporâneos, como David Harvey e Fredric Jameson, que vêem a pós-modernidade como uma nova fase de acumulação capitalista e comodificação que acompanha a realização contemporânea do mercado mundial.[26] A política global da diferença estabelecida pelo mercado mundial é definida não pela liberdade de ação e pela igualdade, mas pela imposição de novas hierarquias, ou, na verdade, por um constante processo de hierarquização. Teorias pós-modernistas e pós-colonialistas (e fundamentalismos de forma bem diferente) são de fato sentinelas que sinalizam essa transição em curso, e nesse sentido se tornam indispensáveis.

Comissões-verdade

É salutar lembrarmos a nós mesmos que os discursos pós-modernista e pós-colonialista são eficazes apenas em locais geográficos muito específicos e em certa classe da população. Como discurso político, o pós-modernismo tem uma certa aceitação na Europa, no Japão e na América Latina, mas seu sítio básico de aplicação é dentro de um segmento de elite da *intelligentsia* americana. Do mesmo modo, a teoria pós-colonialista que compartilha certas tendências pós-modernistas foi desenvolvida principalmente num círculo cosmopolita que se move entre metrópoles e grandes universidades da Europa e dos Estados Unidos. Essa especificidade não invalida as perspectivas teóricas, mas deve nos fazer parar um pouco para refletir sobre suas implicações políticas e seus efeitos práticos. Numerosos discursos genuinamente progressistas e libertadores apareceram ao longo da História entre grupos de elite, e não é nossa intenção questionar aqui a vocação dessa teorização *tout court*. Mais importante do que a especificidade desses teóricos são as ressonâncias que seus conceitos estimulam em diferentes posições geográficas e de classes.

Certamente do ponto de vista de muita gente no mundo, hibridismo, mobilidade e diferença não parecem de imediato libertadores em si mesmos. Grandes populações vêem a mobilidade como um aspecto do seu sofrimento, porque são deslocadas a uma velocidade cada vez maior, em circunstâncias terríveis. Por várias décadas, como parte do processo de modernização, tem havido migrações maciças de áreas rurais para centros metropolitanos dentro de cada país e em todo o mundo. O fluxo internacional de mão-de-obra aumentou nos últimos anos, não apenas do sul para o norte, na forma de trabalhadores convidados ou imigrantes em situação legal ou ilegal, mas também do sul para o sul, isto é, as migrações temporárias ou semipermanentes entre regiões meridionais, como as de trabalhadores do sul da Ásia no Golfo Pérsico. Até essas maciças migrações de trabalhadores, entretanto, são superadas em termos de número e de miséria por aquela de trabalhadores expulsos de suas casas e de suas terras pela fome e pela guerra. Um olhar superficial pelo mundo, da América Central para a África Central, e dos Bálcãs para o sudeste da Ásia, basta para revelar o desespero daqueles a quem essa mobilidade tem sido imposta. Para eles, mudanças para além das fronteiras quase sempre equivalem a migração forçada na pobreza, e nada tem de libertadora. Na realidade, um lugar estável e definido para viver, uma certa imobilidade, pode, ao contrário, surgir como a mais urgente das necessidades.

O desafio epistemológico pós-modernista ao "Iluminismo"— seu ataque às narrativas-mestras e sua crítica da verdade — também perde sua aura libertadora quando transposto para fora das camadas da elite intelectual da Europa e dos Estados Unidos. Considere-se, por exemplo, o mandato da Comissão Verdade formada no fim da guerra civil em El Salvador, ou as instituições similares estabelecidas nos regimes pós-ditatoriais e pós-autoritários da América Latina e da África do Sul. No contexto de terror e mistificação do Estado, agarrar-se à primazia do conceito de verdade pode ser uma forma poderosa e necessária de resistência. Estabelecer e tornar pública a verdade do passado recente — atribuindo responsabilidade a funcionários do Estado por atos específicos e, em alguns casos, exigindo compensação — parece aqui precondição inevitável de qualquer futuro democrático. As narrativas-mestras do Iluminismo não parecem particularmente repressivas neste ponto, e o conceito de verdade não é fluido ou instável — ao contrário! A verdade é que certo general ordenou a tortura e

o assassinato desse líder sindical, e certo coronel comandou o massacre daquela aldeia. Tornar públicas tais verdades é um projeto iluminista exemplar de política modernista, e a crítica dele nesses contextos só pode servir para ajudar os poderes de mistificação e repressão do regime atacado.

Em nosso atual mundo imperial, o potencial libertador dos discursos pós-modernista e pós-colonialista que descrevemos apenas reflete a situação de uma população de elite que desfruta de certos direitos, certo nível de riqueza e certa posição na hierarquia global. Não se deve tomar esse reconhecimento, entretanto, como total impugnação. Na verdade, não é questão de e/ou. Diferença, hibridismo e mobilidade não são libertadores por si, mas tampouco o são a verdade, a pureza e a estase. A verdadeira prática revolucionária se refere ao nível de *produção*. A verdade não nos tornará livres, mas ficar no controle da produção da verdade, sim. Mobilidade e hibridismo não são libertadores, mas assumir o controle da produção de mobilidade e de estase, de purezas e misturas, sim. As verdadeiras comissões verdade do Império serão assembléias constituintes da multidão, fábricas sociais de produção da verdade.

Os Pobres

Em todos e em cada um dos períodos históricos, um sujeito social que está sempre presente em toda parte é identificado, em geral negativamente mas apesar disso urgentemente, em torno de uma forma de vida comum. Esta forma não é a dos poderosos e dos ricos: eles são apenas figuras parciais e localizadas, quantitate signatae. *O único "nome comum" não localizável de pura diferença em todas as áreas é o dos pobres. O pobre é indigente, excluído, reprimido, explorado — e ainda assim está vivo! É o denominador comum da vida, o fundamento da multidão. É estranho, mas esclarecedor, que autores pós-modernistas raramente adotem essa figura em suas teorias. É estranho porque o pobre é, em certo sentido, uma eterna figura pós-moderna: a figura de um sujeito transversal, onipresente, diferente e móvel; um atestado do irreprimível caráter aleatório da existência.*

Esse nome comum, o pobre, é também o fundamento de toda possibilidade de humanidade. Como mostrou Nicolau Maquiavel, na "volta às origens" que caracteriza a fase revolucionária das religiões e ideologias da modernidade, o pobre é quase sempre visto como dono de uma capacidade profética: o pobre não apenas está no *mundo como ele é, em si mesmo, a própria possibilidade do mundo. Só o pobre vive radicalmente o ser efetivo e presente, na indigência e no sofrimento, e por isso só ele tem a habilidade de renovar o ser. A divindade da multidão de pobres não aponta para nenhuma transcendência. Ao contrário, aqui, e só aqui neste mundo, na existência do pobre, o campo de imanência é apresentado, confirmado, consolidado e aberto. O pobre é deus na terra.*

Hoje não existe sequer a ilusão de um Deus transcendente. O pobre dissolveu essa imagem e recuperou seu poder. Há muito tempo a modernidade foi inaugurada com o riso de Rabelais, com a supremacia realista da barriga do pobre, com uma poética que expressa tudo que existe na humanidade indigente "da cintura para baixo". Mais tarde, por processos de acumulação primitiva, o proletariado surgiu como um sujeito coletivo que poderia expressar-se na materialidade e na imanência, uma multidão de pobres que não só profetizou mas produziu, e que com isso abriu possibilidades não virtuais mas concretas. Finalmente hoje, nos regimes biopolíticos de produção e nos processos de pós-modernização, o pobre é uma figura subjugada e explorada, mas apesar disso uma figura de produção. É aí que está a novidade. Em toda parte, na base do conceito e do nome comum do pobre, existe uma relação de produção. Por que os pós-modernistas são incapazes de ler essa passagem? Eles nos dizem que um regime de relações lingüísticas transversais de produção entrou no universo unificado e abstrato de valor. Mas quem é o sujeito que produz "transversalmente", que dá um significado criativo à linguagem — quem senão os pobres, que são subjugados e ávidos, empobrecidos e poderosos, sempre mais poderosos? Aqui, dentro deste reino de produção global, o pobre já não se distingue apenas por sua capacidade profética mas também por sua presença indispensável na produção da riqueza comum, sempre mais explorado e sempre mais estreitamente indexado aos salários do mando. O pobre é, em si mesmo, poder. Existe uma Pobreza Mundial, mas existe acima de tudo uma Possibilidade Mundial, e só o pobre é capaz disso.

Vogelfrei, *"livre como um pássaro", é o termo que Marx usava para*

descrever o proletariado, que no começo da modernidade nos processos de acumulação primitiva foi libertado duas vezes: em primeiro lugar, ficou livre da propriedade do senhor (isto é, livre da servidão); e em segundo lugar, foi "libertado" dos meios de produção, separado do solo, com nada para vender que não fosse seu poder de mão-de-obra. Neste sentido, o proletariado foi obrigado a tornar-se pura possibilidade de riqueza. A corrente dominante da tradição marxista, entretanto, sempre odiou o pobre, justamente por ele ser "livre como um pássaro", por ser imune à disciplina da fábrica e à disciplina necessária para a construção do socialismo. Considere-se que, quando no começo da década de 1950 Vittorio De Sica e Cesare Zavattini puseram os pobres para voar em cabos de vassoura no fim do seu belo filme Milagre em Milão, eles foram violentamente denunciados por utopismo pelos porta-vozes do realismo socialista.

O Vogelfrei é anjo ou demônio intratável. E aqui, depois de tantas tentativas de transformar os pobres em proletários e os proletários num exército de libertação (a idéia de exército teve grande peso na idéia de libertação), mais uma vez na pós-modernidade surge à luz ofuscante do dia a multidão, o nome comum do pobre. Ela surge plenamente ao ar livre porque na pós-modernidade o subjugado absorveu o explorado. Em outras palavras, o pobre, cada pessoa pobre, a multidão de pessoas pobres, comeu e digeriu a multidão de proletários. Só por esse fato os pobres já se tornaram produtivos. Mesmo o corpo prostituído, a pessoa indigente, a fome da multidão — todas as formas do pobre se tornaram produtivas. E os pobres tornaram-se, portanto, cada vez mais importantes: a vida do pobre cobre o planeta e o envolve com seu desejo de criatividade e liberdade. O pobre é a condição de toda produção.

A história é que, na raiz da sensibilidade pós-modernista e da construção do conceito de pós-modernismo, estão aqueles filósofos socialistas franceses que, em sua juventude, celebraram a disciplina da fábrica e os luminosos horizontes do socialismo real, mas que se arrependeram depois da crise de 1968 e desistiram, proclamando a futilidade da pretensão comunista de reapropriar-se da riqueza social. Hoje esses mesmos filósofos cinicamente descontroem, banalizam e ironizam qualquer luta social que conteste o triunfo universal do valor de troca. A mídia e a cultura da mídia nos dizem

que esses filósofos reconheceram esta nova idade do mundo, mas isso não é verdade. A descoberta da pós-modernidade consistiu na reproposição do pobre como centro do terreno político e produtivo. O que houve de realmente profético foi a gargalhada pobre e livre como um pássaro de Charlie Chaplin quando, liberto de qualquer ilusão utópica e, acima de tudo, de qualquer disciplina de libertação, ele interpretou os "tempos modernos" da pobreza, mas ao mesmo tempo vinculou o nome do pobre ao da vida, uma vida liberta e uma produtividade liberta.

2.5

REDE DO PODER: SOBERANIA DOS EUA E O NOVO IMPÉRIO

> Estou convencido de que nenhuma constituição foi jamais tão bem calculada como a nossa para o vasto império e o autogoverno.
>
> Thomas Jefferson

> Nossa Constituição é tão simples e prática que sempre será possível atender a necessidades extraordinárias por meio de mudanças de ênfase e de adaptações, sem perda da forma essencial.
>
> Franklin D. Roosevelt

Para articular a natureza da soberania imperial, precisamos, antes de mais nada, dar um passo atrás no tempo e examinar as formas políticas que prepararam o terreno e constituem sua pré-história. A Revolução Americana representa um momento de grande inovação e ruptura na genealogia da soberania moderna. O projeto constitucional dos Estados Unidos, nascido das lutas pela independência e formado através de uma rica história de possibilidades alternativas, floresceu como rara flor na tradição da soberania moderna. Seguir os desenvolvimentos originais da no-

ção de soberania nos Estados Unidos nos permitirá reconhecer suas significativas diferenças em relação à soberania moderna que até aqui vimos descrevendo, e discernir as bases sobre as quais uma nova soberania imperial se formou.

A Revolução Americana e o Modelo das Duas Romas

A Revolução Americana e a "nova ciência política" proclamada pelos autores do *Federalist* irromperam da tradição da soberania moderna, "retornando às origens" e ao mesmo tempo desenvolvendo novas linguagens e novas formas sociais que serviram de intermediário entre o uno e o múltiplo. Em oposição ao fatigado transcendentalismo da soberania moderna, apresentado seja na forma hobbesiana seja na rousseauniana, os constituintes americanos acharam que só a república pode pôr em ordem a democracia, ou, verdadeiramente, que a ordem da multidão precisa nascer não de uma transferência do título de poder e direito, mas de um arranjo interno da multidão, de uma interação democrática de poderes reunidos em redes. A nova soberania pode surgir, em outras palavras, somente da formação constitucional de limites e equilíbrios, de controles mútuos, que constitui um poder central e mantém o poder nas mãos da multidão. Já não há necessidade nem espaço aqui para a transcendência do poder. "A ciência da política", escrevem os autores do *Federalist*,

> como a maioria das outras ciências, recebeu grande melhoramento. É agora bem compreendida a eficácia de vários princípios, os quais ou não eram conhecidos, ou eram imperfeitamente conhecidos pelos antigos. A distribuição regular de poder entre distintos departamentos; a introdução de controles legislativos; a instituição de tribunais compostos de juízes, mantendo-os nos cargos enquanto dura o seu bom comportamento; a representação do povo na legislatura, por deputados por ele eleitos; essas descobertas são totalmente novas, ou progrediram realmente rumo à perfeição nos tempos modernos. Elas são os meios, e meios poderosos, pelos quais as excelências do governo republicano podem ser retidas, e suas imperfeições atenuadas ou evitadas.[1]

O que aqui toma forma é uma idéia extraordinariamente secular e imanentista, apesar da profunda religiosidade que perpassa os textos dos Pais Fundadores. Constitui uma idéia que redescobre o humanismo revolucionário da Renascença e o aperfeiçoa como ciência política e constitucional. O poder pode ser composto por toda uma série de poderes que se regulam a si próprios e se organizam em redes. A soberania pode ser exercida dentro de um vasto horizonte de atividades que a subdividem sem negar sua unidade e que a subordinam continuamente ao movimento criativo da multidão.

Historiadores contemporâneos, como J. G. A. Pocock, que vincula o desenvolvimento da Constituição dos EUA e sua noção de soberania política à tradição maquiavélica, esforçam-se para entender esse desvio do conceito moderno de soberania.[2] Eles atrelam a Constituição dos EUA não ao maquiavelismo barroco e contra-reformista, que constrói uma apologia da razão de estado e de todas as injustiças que dela derivam, mas à tradição de maquiavelismo republicano que, depois de ter inspirado os protagonistas da Revolução Inglesa, foi reconstruído no êxodo atlântico entre democratas europeus derrotados mas não vencidos.[3] Essa tradição republicana tem sólido fundamento nos próprios textos de Maquiavel. Antes de tudo, existe o conceito maquiavélico de poder como um *poder constituinte* — ou seja, como produto de uma dinâmica social interna e imanente. Para Maquiavel, o poder é sempre republicano; sendo produto da vida das massas, constitui seu tecido de expressão. A cidade livre do humanismo renascentista é a utopia que ancora esse princípio revolucionário. O segundo princípio maquiavélico em ação é o de que a base social dessa soberania democrática é sempre conflituosa. O poder se organiza pelo surgimento e pela interação dos contrapoderes. A cidade é, dessa forma, um poder constituinte formado por um conjunto de múltiplos conflitos sociais, articulados em contínuos processos constitucionais. Foi assim que Maquiavel interpretou a organização da antiga Roma republicana, e é assim que a noção renascentista

de cidade serviu como fundamento de uma teoria e de uma prática política realistas: o conflito social é a base da estabilidade do poder e a lógica da expansão da cidade. O pensamento maquiaveliano inaugurou uma revolução à Copérnico que reconfigurou a política como movimento perpétuo. São esses os ensinamentos básicos que a doutrina atlântica de democracia obteve do republicano Maquiavel.[4]

Essa Roma republicana não foi a única Roma que fascinou Maquiavel e guiou os republicanos atlânticos. Sua "nova ciência da política" foi também inspirada pela Roma imperial, particularmente como se apresenta nos escritos de Políbio. Em primeiro lugar, o modelo da Roma imperial de Políbio fundamentou mais solidamente o processo republicano de mediação de poderes sociais e levou-o a uma conclusão na síntese de diversas formas de governo. Políbio concebeu a forma perfeita de poder como estruturada por uma constituição mista que combina os poderes monárquico, palaciano e democrático.[5] Os novos cientistas políticos nos Estados Unidos organizaram esses três poderes como os três ramos da constituição republicana. Qualquer desequilíbrio entre eles — e este é o segundo sinal da influência de Políbio — é sintoma de corrupção. A Constituição maquiavélica dos Estados Unidos é uma estrutura colocada contra a corrupção — a corrupção de facções e de indivíduos, de grupos e do Estado. A Constituição foi projetada para resistir a qualquer recaída cíclica na corrupção ativando a multidão e organizando sua capacidade constituinte em redes de contrapoderes organizados, em fluxos de funções diversas e equalizadas, e num processo de auto-regulamentação amplo e dinâmico.

Esses modelos antigos, entretanto, só chegam até certo ponto na caracterização da experiência americana, porque em muitos aspectos ela foi verdadeiramente nova e curiosa. Em épocas bem distintas, Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt captaram a originalidade dessa nova ideologia e dessa nova forma de poder. Tocqueville foi o mais cauteloso dos dois. Embora reconhecesse a vitalidade do novo mundo político nos Estados Unidos e visse como a síntese de diversas formas de governo tinha sido forjada numa correta democracia para as massas, ele também afirmou ter visto na América a revolução democrática atingir seus limites naturais. Seu julgamento sobre se a democracia americana poderia evitar o velho ciclo de corrupção foi, portanto, misto, quando não francamente pessimista.[6] Diferentemente, Hannah Arendt celebrou sem reservas a democracia americana como o lugar de invenção da própria política moderna. A idéia central da Revolução Americana, sustenta ela, é o estabelecimento da liberdade, ou, mais exatamente, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode operar.[7] Arendt põe ênfase no *estabelecimento* dessa democracia na sociedade, isto é, na fixidez de sua fundação e na estabilidade do seu funcionamento. A revolução triunfa, segundo sua estimativa, na medida em que põe fim à dinâmica de poderes constituintes e estabelece um poder constituinte estável.

Mais tarde faremos a crítica dessa noção de rede de poder contida na Constituição dos EUA, mas agora queremos simplesmente realçar sua originalidade. Em oposição às modernas concepções européias de soberania, que consignam o poder político a um reino transcendente, e com isso afastam e alienam as fontes de poder da sociedade, aqui o conceito de soberania se refere a um poder inteiramente dentro da sociedade. A política não se opõe à sociedade, antes a integra e completa.

Império Espaçoso

Antes de partir para analisar como, no curso da História dos EUA, este novo princípio de soberania se desenvolveu e transformou, concentremos nossa atenção por um momento na natureza do próprio conceito. A primeira característica da noção americana de soberania é que ela propõe uma idéia da imanência do poder, em oposição ao caráter transcendente da moderna soberania européia. Este modelo de imanência é baseado na idéia de produtividade. Se não fosse, o princípio seria impotente: só na imanência, nada permite que a sociedade se torne política. A multidão que constitui a sociedade é produtiva. A soberania americana não consiste, portanto, no regulamento da multidão, mas surge, ao contrário, como resultado das sinergias produtivas da massa. A revolução humanista da Renascença e as subseqüentes experiências de protestantismo sectário desenvolveram essa idéia de produtividade. Na linha da ética protestante, pode-se dizer que só

o poder produtivo da multidão demonstra a existência de Deus, e a presença da divindade na terra.[8] O poder não é algo que nos senhoreia, mas algo que fazemos. A Declaração de Independência dos EUA celebra esta nova idéia de poder nos termos mais claros. A emancipação da humanidade de todos os poderes transcendentes é fundamentada no poder da multidão para construir suas próprias instituições políticas e formar a sociedade.

Este princípio de produção constituinte, entretanto, cede a — ou é explicado por — um procedimento de auto-reflexão, numa espécie de balé dialético. Esta é a segunda característica da noção americana de soberania. No processo da constituição de soberania no plano da imanência, também surge uma experiência de finitude que resulta da natureza conflituosa e plural da própria multidão. O novo princípio de soberania parece produzir seu próprio limite interno. Para evitar que esses obstáculos perturbem a ordem e esvaziem completamente o projeto, o poder soberano precisa respaldar-se no exercício do controle. Em outras palavras, depois do primeiro momento de afirmação vem uma negação dialética do poder constituinte do povo, que preserva a teleologia do projeto de soberania. Estamos, pois, diante de um ponto de crise na elaboração do novo conceito? A transcendência, primeiro repudiada na definição da fonte de poder, está de volta pela porta dos fundos ao exercício do poder, quando a multidão é proposta como finita e, por isso, necessitada de instrumentos especiais de correção e controle?

Tal resultado é uma ameaça constante, mas depois de reconhecer esses limites internos, o novo conceito americano de soberania abre-se com extraordinária força para fora, quase como se quisesse banir a idéia de controle e o momento de reflexão de sua própria Constituição. A terceira característica dessa noção de soberania é sua tendência a um projeto aberto e expansivo, que opera num terreno ilimitado. Apesar de o texto da Constituição dos EUA ser extremamente atento ao momento auto-reflexivo, a vida e o exercício da Constituição são, na realidade, ao longo de sua história jurídica e política, decididamente abertos a movimentos de expansão, à declaração renovada do fundamento democrático do poder. O princípio de expansão está continuamente em luta contra as forças de limitação e controle.[9]

É notável a força com que essa experiência americana se assemelha à antiga experiência constitucional, e especificamente à teoria política inspirada pela Roma imperial! Nessa tradição, o conflito entre limite e expansão foi sempre resolvido em favor da expansão. Maquiavel definiu como expansivas as repúblicas cujos fundamentos democráticos levavam à contínua produção de conflitos e à apropriação de novos territórios. Políbio concebeu a expansividade como o prêmio da perfeita síntese das três formas de governo, porque a forma eminente de tal poder encoraja a pressão democrática da multidão para superar todos os limites e todos os controles. Sem expansão, a república se arrisca constantemente a ser absorvida no círculo de corrupção.[10]

Essa tendência expansiva democrática, implícita na noção de rede de poder, precisa ser distinguida de outras formas de propagação puramente expansionistas e imperialistas. A diferença fundamental é que a expansividade do conceito imanente de soberania é inclusivo, não exclusivo. Em outras palavras, quando se expande, essa nova soberania não anexa ou destrói os outros poderes que encontra, mas, pelo contrário, volta-se para eles, incluindo-os na rede. O que se abre é a base de consenso, e assim, todo o corpo soberano é continuamente reformado. Justamente por causa dessa tendência expansiva, o novo conceito de soberania é profundamente reformista.[11]

Podemos agora distinguir claramente a *tendência expansiva* da república democrática do *expansionismo* dos soberanos transcendentes — ou, porque esta é, principalmente, a questão, do expansionismo dos modernos Estados-nação. A idéia de soberania como poder expansivo em redes é posta no gonzo que liga o princípio da república democrática à idéia de Império. O Império só pode ser concebido como uma república universal, uma rede de poderes e contrapoderes estruturada numa arquitetura ilimitada e inclusiva. Essa expansão imperial nada tem a ver com imperialismo, nem com esses organismos estatais projetados para a conquista, a pilhagem, o genocídio, a colonização e a escravidão. Contra esses imperialismos, o Império estende e consolida o modelo da rede de poder. Sem dúvida, quando consideramos esses processos imperiais historicamente (e breve os discutiremos na história dos EUA), vemos com clareza que os momentos de ex-

pansão do Império banharam-se em lágrimas e sangue, mas essa ignóbil história não nega a diferença entre os dois conceitos.

Talvez a característica fundamental da soberania imperial seja que *seu espaço é sempre aberto.* Como vimos em seções anteriores, a soberania moderna que se desenvolveu na Europa do século XVI em diante concebia o espaço como limitado, e suas fronteiras eram sempre policiadas pela administração soberana. A soberania moderna está precisamente no limite. Na concepção imperial, em contraste com isso, o poder encontra a lógica de sua ordem sempre renovada e recriada na expansão. Esta definição de poder imperial levanta numerosos paradoxos: a indiferença das pessoas somada à singularização de redes produtivas; o espaço aberto e expansivo do Império com suas reterritorializações contínuas; e assim por diante. A idéia de um Império que seja também uma república democrática, entretanto, é formada justamente pelo vínculo e pela combinação dos termos extremos de tais paradoxos. A tensão desses paradoxos conceituais permeará a articulação e o estabelecimento da soberania imperial na prática.

Finalmente, devemos notar que uma idéia de paz está na base do desenvolvimento e da expansão do Império. Esta é uma idéia imanente de paz, que se opõe dramaticamente à idéia transcendente de paz, isto é, a paz que só o soberano transcendente pode impor a uma sociedade cuja natureza é definida pela guerra. Aqui, ao contrário, a natureza é a paz. Virgílio nos dá talvez a mais alta expressão dessa paz romana: "Chegou a idade final que o oráculo previu;/ A grande ordem dos séculos nasceu de novo."[12]

Fronteiras Abertas

A realização da noção imperial de soberania foi um longo processo que se desenvolveu em diferentes fases da História constitucional dos EUA. Como documento escrito, é claro, a Constituição americana permaneceu mais ou menos inalterada (salvo por algumas emendas muito importantes); mas a Constituição deve ser entendida também como um regime material de interpretação e prática jurídica, exercido não só por juristas e juízes mas por elementos de toda a sociedade. Essa constituição material, social, na verdade mudou radicalmente desde a fundação da república. A História constitucional dos EUA deve, de fato, ser dividida em quatro fases, ou regimes diferentes.[13] A primeira fase estende-se desde a Declaração de Independência à Guerra Civil e à Reconstrução; a segunda, extremamente contraditória, corresponde à Era Progressista, que abrange a virada do século, da doutrina imperialista de Theodore Roosevelt ao reformismo internacionalista de Woodrow Wilson; uma terceira fase abrange o New Deal, a Segunda Guerra Mundial e vai até o auge da guerra fria; e finalmente uma quarta fase é inaugurada com os movimentos sociais da década de 1960, atravessando a dissolução da União Soviética e do bloco da Europa Oriental. Cada uma dessas fases da História constitucional dos EUA marca um passo rumo à realização da soberania imperial.

Na primeira etapa da Constituição, entre as presidências de Thomas Jefferson e Andrew Jackson, o espaço aberto da fronteira torna-se o terreno conceptual da democracia republicana: essa abertura proporcionou à Constituição sua primeira forte definição. As declarações de liberdade tiveram sentido num espaço onde a constituição do Estado era vista como um processo aberto, uma autoconstrução coletiva.[14] Mais importante, esse terreno americano estava livre das formas de centralização e hierarquia típicas da Europa. Tocqueville e Marx, cujas perspectivas eram opostas, concordam nesse ponto: a sociedade civil americana não se desenvolve dentro dos pesados grilhões do poder feudal e aristocrático, mas a partir de uma fundação separada e bem diferente.[15] Um sonho antigo parece que acaba de se tornar possível. Um território ilimitado é aberto ao desejo (*cupiditas*) da humanidade, e essa humanidade pode, dessa maneira, evitar a crise das relações entre virtude (*virtus*) e sina (*fortuna*) que tinha atacado de emboscada e descarrilado a revolução humanista e democrática na Europa. Da perspectiva dos novos Estados Unidos, os obstáculos ao desenvolvimento humano são criados pela natureza, não pela História — e a natureza não apresenta antagonismos insuperáveis ou relações sociais fixas. É um campo a ser transformado e percorrido.

Já nesta primeira fase, portanto, um novo princípio de soberania é afirmado, diferente do princípio europeu: a liberdade torna-se soberana, e a soberania é definida como radicalmente democrática dentro de um pro-

cesso de expansão aberto e contínuo. O limite é uma fronteira de liberdade. Como teria soado vazia a retórica dos federalistas, e como seria inadequada sua "nova ciência política" se eles não tivessem pressuposto esse vasto e móvel limiar da fronteira! A própria idéia de escassez que — como a idéia da guerra — estivera no centro do conceito europeu de soberania moderna é em princípio alijada dos processos constitutivos da experiência americana. Jefferson e Jackson compreenderam a materialidade da fronteira e a reconheceram como base para a expansividade da democracia.[16] A liberdade e a fronteira têm uma relação de implicação recíproca: toda dificuldade, todo limite da independência é um obstáculo a superar, um limiar a transpor. Do Atlântico ao Pacífico estendia-se um terreno de riqueza e liberdade, constantemente aberto a novas linhas de fuga. Nessa moldura existe pelo menos um deslocamento ou resolução parcial daquela ambígua dialética que vimos desenvolver-se na Constituição americana, que subordinou os princípios imanentes da Declaração de Independência à ordem transcendente de auto-reflexão constitucional. Através dos grandes espaços abertos, a tendência constituinte triunfa sobre o decreto constitucional, a propensão da imanência do princípio sobre a reflexão reguladora, e a iniciativa do povo sobre a centralização do poder.

Essa utopia dos espaços abertos que desempenha papel tão importante na primeira fase da História constitucional americana, entretanto, já esconde engenhosamente uma forma brutal de subordinação. O terreno dos Estados Unidos só pode ser imaginado como vazio ignorando-se deliberadamente a existência dos americanos nativos — ou, de fato, concebendo-se esses nativos como uma ordem diferente de seres humanos, como subumanos, parte do ambiente natural. Assim como a terra deve ser despojada de árvores e pedras para a agricultura, o terreno deve ser escoimado dos seus habitantes nativos. Assim como o povo da fronteira deve preparar-se para os invernos rigorosos, deve também se armar contra as populações indígenas. Os nativos eram vistos simplesmente como um elemento particularmente espinhoso da natureza, e uma guerra contínua visou à sua expulsão e/ou eliminação. Aqui estamos diante de uma contradição que não poderia ser absorvida pela máquina constitucional: os nativos não poderiam ser integrados no movimento expansivo da fronteira como parte da tendência constitucional; ao contrário, tinham de ser excluídos a fim de abrir espaço e tornar possível a expansão. Se fossem reconhecidos, não haveria fronteira real no continente, nem espaços abertos para ocupar. Eles existiam fora da Constituição, como seu fundamento negativo: em outras palavras, sua exclusão e eliminação eram condições essenciais para o funcionamento da própria Constituição. Essa contradição talvez nem possa ser concebida como crise, uma vez que os nativos são drasticamente excluídos dos trabalhos da máquina constitucional e alheios a eles.

Nesta primeira fase, que vai da fundação da república democrática à Guerra Civil, a dinâmica constitucional entrou em crise como resultado de contradições internas. Enquanto os nativos ficavam fora da Constituição, os afro-americanos foram, desde o começo, nela incluídos. O conceito de fronteira e a idéia e prática do espaço aberto da democracia foram, na realidade, costurados a um conceito igualmente aberto e dinâmico de povo, multidão e *gens*. O republicano é um povo recém-chegado, *um povo em êxodo* preenchendo os novos territórios vazios (ou esvaziados). Desde o início, o território americano era não apenas um espaço extensivo, ilimitado, mas também um espaço intensivo: uma área de interseções, um "cadinho" de contínua hibridização. A primeira crise verdadeira da liberdade americana foi determinada nessa área interna e intensiva. A escravidão negra, uma prática herdada das potências coloniais, era uma barreira intransponível para a formação de um povo livre. A grande constituição *anticolonial* americana teve de integrar essa instituição *colonial* paradigmática no fundo do seu coração. Os americanos nativos puderam ser excluídos porque a nova república não dependia do seu trabalho, mas a mão-de-obra negra era um esteio essencial dos novos Estados Unidos: afro-americanos tiveram de ser incluídos na Constituição, mas não podiam ser incluídos em pé de igualdade. (As mulheres, é claro, ocuparam posição bem parecida.) Os constitucionalistas do Sul não tiveram dificuldade em demonstrar que a Lei Magna, em seu momento dialético, auto-reflexivo e "federalista", permitiu, e até exigiu, essa perversa interpretação da divisão social do trabalho que era completamente contrária à afirmação de igualdade expressa na Declaração de Independência.

A natureza dialética dessa contradição é indicada pelo bizarro acordo

no rascunho da Constituição, conseguido apenas mediante tortuosas negociações, pelo qual a população escrava influi na determinação do número de participantes de cada estado na Câmara dos Deputados, mas numa proporção em que o escravo corresponde a três quintos de uma pessoa livre. (Os estados sulistas lutaram para que essa proporção fosse a maior possível, a fim de aumentar o seu poder no Congresso, e os nortistas lutaram para reduzi-la.) Os constitucionalistas foram forçados a *quantificar* o valor constitucional das diferentes raças. Os fundadores declararam, com efeito, que o número de representantes "deve ser determinado somando-se ao Número total de Pessoas livres, incluindo aquelas obrigadas ao Serviço por um Termo em Anos, e excluindo Índios não tributados, três quintos de todas as outras pessoas".[17] Um para os brancos e zero para os nativos é um problema relativamente simples, mas três quintos é um número muito embaraçoso para uma Constituição. Escravos afro-americanos não puderam ser completamente incluídos nem completamente excluídos. A escravidão negra foi, paradoxalmente, uma exceção à Constituição e um dos seus fundamentos.

Essa contradição propôs para a recém-desenvolvida noção americana de soberania uma crise, porque bloqueou a livre circulação, a mistura e a igualdade que animam sua fundação.[18] A soberania imperial precisa, sempre, superar barreiras e limites, tanto dentro dos seus domínios como nas fronteiras. Essa superação contínua é que faz o espaço imperial manter-se aberto. As enormes barreiras internas entre brancos e negros, livres e escravos, bloquearam a máquina de integração imperial e esvaziaram a pretensão ideológica dos espaços livres.

Abraham Lincoln sem dúvida tinha razão quando, conduzindo a Guerra Civil, via a si próprio como refundador da nação. A passagem para a Décima Quarta Emenda inaugurou mais do que um século de lutas jurídicas em torno de direitos civis e de igualdade dos afro-americanos. Além disso, o debate sobre a escravidão estava inextricavelmente vinculado às discussões sobre os novos territórios. O que estava em jogo era uma redefinição do *espaço* da nação. Discutia-se se o êxodo livre da multidão, unificada numa comunidade plural, poderia continuar a desenvolver-se, a aperfeiçoar-se, e a realizar uma real configuração do espaço público. A recente democracia

teve de destruir a idéia transcendental de nação com todas as divisões raciais e criar seu próprio povo, definido não por velhas heranças mas por uma nova ética da construção e expansão da comunidade. A nova nação só poderia ser produto da administração política e cultural de identidades híbridas.

O Fechamento do Espaço Imperial

Os grandes espaços disponíveis finalmente acabaram. Não foi suficiente nem mesmo empurrar os nativos sempre para mais longe, para confins cada vez mais estreitos. Nos séculos XIX e XX, a liberdade americana, seu novo modelo de rede de poder e sua concepção alternativa de soberania moderna tiveram de reconhecer que o terreno aberto, afinal, tinha limites. O desenvolvimento da Constituição seria, a partir desse momento, colocado constantemente numa fronteira contraditória. Toda vez que a expansividade do projeto constitucional encontrava seus limites, a república era tentada a engajar-se num imperialismo de estilo europeu. Entretanto, sempre havia outra opção: retornar ao projeto de soberania imperial e articulá-lo de modo consistente com a missão "romana" original dos Estados Unidos. Esse novo drama do projeto político americano foi representado na Era Progressista, da década de 1890 à Primeira Guerra Mundial.

Foi esse o mesmo período no qual a luta de classes passou a ocupar o centro do palco nos Estados Unidos. A luta de classes propôs o problema da escassez, não em termos absolutos, mas em termos apropriados à História do capitalismo: isto é, como a iniqüidade da divisão dos bens do desenvolvimento, nas linhas da divisão social do trabalho. A divisão de classes emergiu como um limite que ameaçava desestabilizar os equilíbrios expansivos da constituição. Ao mesmo tempo, os grandes trustes do capital começaram a organizar novas formas de poder financeiro, desvinculando a riqueza da produtividade e o dinheiro das relações de produção. Enquanto na Europa isso foi vivido como um desenvolvimento relativamente contínuo — porque o capital financeiro foi construído sobre a posição social do aluguel da terra e da aristocracia — nos Estados Unidos revelou-se um acon-

tecimento explosivo. Houve a própria possibilidade de uma constituição em rede, porque quando o poder se torna monopolista, a própria rede é destruída. Uma vez que expandir o espaço já não era possível e, portanto, não se poderia mais usar a expressão como estratégia para resolver conflitos, o problema social apareceu diretamente como uma condição violenta e irreconciliável. A entrada em cena do grande movimento operário dos EUA confirmou o fechamento do espaço constitucional de mediação e a impossibilidade do deslocamento espacial dos conflitos. O motim de Haymarket Square e a greve da Pullman declararam alto e bom som: já não existe espaço aberto, e por isso o conflito resultará num choque direto, aqui mesmo.[19] De fato, quando o poder encontrou seus limites espaciais, foi constrangido a fechar-se sobre si mesmo. Esse foi o novo contexto no qual todas as ações tiveram de ser representadas.

O fechamento do espaço propôs um sério desafio ao espírito constitucional americano original, e o caminho para enfrentar esse desafio era traiçoeiro. O impulso para transformar os EUA em algo parecido com a soberania européia nunca foi tão forte. Nossos conceitos de "reação", "contra-revolução ativa", "polícia preventiva" e "Estado de Pinkerton" foram todos desenvolvidos nesse período. A repressão de classes nos EUA não tinha motivo para invejar os diversos soberanos da Europa. Hoje esse feroz período de repressão do capital e do estado ainda vive, ainda que os nomes dos seus principais autores (como Frick, Carnegie, Mellon e Morgan) agora sirvam apenas para adornar as cornijas das lareiras de fundações filantrópicas. Como foi feroz essa repressão — e quanto maior a sua força, maior a resistência! Isso é o que realmente importa. Se as condições fossem diferentes, se a resistência à opressão não tivesse sido tão forte, não haveria razão para escrever este livro sobre o Império, como forma de dominação diferente do imperialismo.

As possíveis linhas de resposta, para enfrentar o fechamento do espaço no continente norte-americano, foram diversas, contraditórias e conflitantes. As duas propostas que determinaram mais fortemente a tendência do posterior desenvolvimento da Constituição foram ambas preparadas dentro da moldura do "progressismo" americano no começo do século XX. A primeira delas foi apresentada por Theodore Roosevelt, a segunda

por Woodrow Wilson; a primeira exerceu uma ideologia imperialista de estilo europeu tradicional, e a segunda adotou uma ideologia internacionalista de paz como expansão do conceito da rede de poder. Ambas as propostas pretendiam responder ao mesmo problema: a crise de relações sociais e, conseqüentemente, a crise do espaço jeffersoniano. Para ambas, o segundo elemento importante era a corrupção da rede de poder da Constituição pela formação de trustes poderosos. As duas administrações presidenciais foram marcadas pela aprovação de importantes leis progressistas antitruste, desde o regulamento das ferrovias por Roosevelt até a ampla regulamentação dos negócios e das finanças por Wilson. Seu problema comum era entender de que forma o antagonismo de classes, que nessa altura praticamente tinha destruído o modelo da rede de poder, poderia ser aplacado. Reconheceram, que dentro dos limites do próprio sistema — e esse é o terceiro ponto em comum —, era impossível. O terreno aberto fora usado até o fim, e mesmo que não estivesse completamente esgotado, nenhuma margem de manobra poderia ser administrada em termos democráticos.

Como uma solução interna para o fechamento do espaço era impossível, o progressismo da ideologia americana tinha de ser percebido em face de uma referência externa. As duas respostas ressaltavam esse movimento para fora, mas o projeto de Wilson era muito mais utópico que o de Roosevelt. Para este, a Guerra Hispano-Americana e o comício dos Rough Riders em San Juan Hill constituíam o protótipo da solução, e essa imagem tornou-se ainda mais essencial quando ele passou por sua conversão populista. A solução de Roosevelt para os limites de espaço implicava abandonar as características originais do modelo americano e, em vez disso, seguir objetivos e métodos semelhantes ao imperialismo colonial populista de um Cecil Rhodes e o imperialismo progressista da Terceira República francesa.[20] Esse caminho imperialista levou à experiência colonialista dos Estados Unidos nas Filipinas. "É nosso dever com os que vivem na barbárie", proclamou Roosevelt, "cuidar para que se libertem de suas cadeias." Qualquer concessão às lutas de libertação que permitiriam a populações bárbaras como a filipina governarem-se a si próprias seria, portanto, "um crime internacional".[21] Roosevelt, assim como gerações de ideólogos europeus

antes dele, baseava-se na idéia de "civilização" como uma justificativa adequada para a conquista e a dominação imperialista.

A solução de Wilson para a crise de espaço tomou rumo bem diferente. Seu projeto de extensão internacional da rede de poder da Constituição foi uma utopia política concreta. Em nenhuma outra parte a interpretação dada por Wilson à ideologia americana foi mais fortemente ridicularizada do que na Europa no período do Tratado de Versalhes, mas também não foi muito apreciada nos Estados Unidos. É verdade que a Liga das Nações — a glória coroada do projeto wilsoniano para a paz européia e mundial — nunca foi além do poder de veto do Congresso; mas seu conceito de ordem mundial baseada na extensão do projeto constitucional americano, a idéia de paz como produto de uma nova rede mundial de poderes, foi uma proposta poderosa e duradoura.[22] Essa proposta correspondia à lógica original da Constituição dos EUA e sua idéia de Império expansivo. Modernistas europeus não podiam deixar de zombar dessa proposta de um Império pós-moderno: as crônicas estão cheias das ironias e insultos de Georges Clemenceau e Lloyd George, juntamente com os fascistas, que declararam que o repúdio ao projeto wilsoniano era o elemento central dos seus projetos de ditadura e guerra. Ainda assim o pobre e difamado Wilson aparece hoje numa luz bem diferente: um utópico, sim, mas lúcido em sua antevisão do horrível futuro que esperava as nações da Europa nos anos vindouros; o inventor de um governo mundial de paz, que era certamente irrealizável, mas a visão se mostrou, apesar disso, um eficiente promotor da transição para o Império. Isso é fato, ainda que Wilson não o tenha reconhecido. Aqui, na verdade, começamos a tocar concretamente na diferença entre imperialismo e Império, e podemos ver nessas utopias wilsonianas a inteligência e perspicácia de um grande idiota.

Imperialismo Americano

Pode-se dizer que a terceira fase ou regime da Constituição americana entrou plenamente em vigor com a aprovação das decisões do New Deal, como a Lei de Relações Industriais Nacionais, mas para nossos propósitos é melhor estabelecer o seu início antes, mesmo na época da Revolução Bolchevique de 1917 e no período em que sua ameaça ecoou nos Estados Unidos e em todo o mundo. Numa análise retrospectiva, nessas primeiras décadas depois da Revolução de Outubro, já podemos reconhecer as raízes da guerra fria — a divisão bipolar dos territórios do globo e a frenética competição entre os dois sistemas. A legislação do New Deal, juntamente com a construção de sistemas de bem-estar social comparáveis na Europa Ocidental, pode ser vista como resposta à ameaça evocada pela experiência soviética, isto é, ao crescente poder dos movimentos operários dentro e fora do país.[23] Os Estados Unidos se viram cada vez mais impelidos pela necessidade de aplacar o antagonismo de classes, e com isso o anticomunismo tornou-se um imperativo esmagador. A ideologia da guerra fria atingiu as formas mais exageradas de divisão maquiavélica, e como resultado alguns dos elementos vitais que vimos definir a moderna soberania européia reapareceram nos Estados Unidos.

Tornou-se mais e mais evidente durante essa fase, e no decurso do século XX, que os Estados Unidos, longe de serem essa nação singular e democrática que seus fundadores imaginaram, um Império da Liberdade, foram o autor de projetos imperialistas diretos e brutais, tanto interna como externamente. A figura do governo americano como xerife do mundo e mentor da repressão das lutas de libertação em todo o mundo não nasceu, realmente, na década de 1960, nem mesmo com o advento da própria guerra fria, mas vem da revolução soviética, talvez até de antes. Provavelmente o que apresentamos como *exceções* ao desenvolvimento da soberania imperial devesse ser visto como verdadeira tendência, uma alternativa dentro da História da Constituição dos EUA. Em outras palavras, talvez a raiz dessas práticas imperialistas devesse ser buscada nas origens do país — na escravidão negra e nas guerras de genocídio contra os americanos nativos.

Anteriormente consideramos a escravidão negra como um problema constitucional do período pré-guerra civil, mas a subordinação racial e a superexploração da mão-de-obra negra continuaram até bem depois da aprovação das Emendas Treze, Quatorze e Quinze. As barreiras físicas e ideológicas levantadas em torno dos afro-americanos sempre estiveram em contradição com a noção imperial de espaços abertos e de populações mis-

tas. Em particular, a posição da mão-de-obra negra nos Estados Unidos fez um forte paralelo com a posição da mão-de-obra colonial em regimes europeus, em termos de divisão e condições de trabalho e de estrutura salarial. De fato, a superexploração da mão-de-obra negra nos dá um exemplo, um exemplo interno, da tendência imperialista que sublinha a História dos Estados Unidos.

Um segundo exemplo dessa tendência imperialista, um exemplo externo, pode ser visto na história da Doutrina Monroe e nos esforços dos EUA para exercer controle sobre as Américas. A doutrina, anunciada pelo presidente James Monroe em 1823, foi apresentada em primeiro lugar e principalmente como uma medida defensiva contra o colonialismo europeu: os continentes americanos livres e independentes "não serão considerados daqui em diante como sujeitos a futura colonização por potências européias".[24] Os Estados Unidos assumiram o papel de protetores de todas as nações das Américas contra agressões européias, um papel que se tornaria finalmente explícito com o corolário de Theodore Roosevelt à doutrina, invocando para os Estados Unidos "um poder de polícia internacional". Estaríamos em apuros, entretanto, se caracterizássemos as numerosas intervenções militares dos EUA nas Américas simplesmente em termos de defesa contra agressões européias.[25] A política ianque é uma forte tradição de imperialismo com roupagem antiimperialista.

Durante a guerra fria essa tentação imperialista — ou, mais exatamente, a ambigüidade entre protetor e dominador — tornou-se mais intensa e mais extensiva. Em outras palavras, proteger países em todo o mundo contra o comunismo (ou, mais precisamente, contra o imperialismo soviético) tornou-se indistinguível de dominá-los e explorá-los com técnicas imperialistas. O envolvimento dos EUA no Vietnã pode muito bem ser considerado o apogeu dessa tendência. De uma perspectiva, e certamente dentro da preparação pelo governo americano da ideologia da guerra fria, a campanha do Vietnã se enquadra numa estratégia política global de defesa do "mundo livre" contra o comunismo, para conter seu avanço. A guerra, entretanto, não poderia deixar de ser também, na prática, uma continuação do imperialismo europeu, por parte dos Estados Unidos. Na década de 1960, as potências coloniais européias estavam perdendo batalhas decisivas, e seu controle declinava. Como lutadores de boxe que passaram da idade, elas começaram a deixar o ringue, e os Estados Unidos entraram como o novo campeão. As Forças Armadas americanas nunca duvidaram de que eram fortes o suficiente para evitar uma humilhação como a que os franceses sofreram em Dien Bien Phu. Os americanos agiram, durante sua breve posse do Vietnã, com uma violência, uma brutalidade e uma barbárie dignas de qualquer potência imperialista européia. Era como se os Estados Unidos se fossem declarar herdeiros legais das potências européias em declínio, vestindo o manto imperialista e superando-as em suas práticas imperialistas.

A aventura dos EUA no Vietnã, é claro, terminou em derrota. Numa façanha extraordinária de força e coragem sem precedentes, os vietnamitas combateram duas potências imperialistas, uma depois da outra, e venceram — apesar de os frutos dessa vitória terem se revelado extraordinariamente amargos. Da perspectiva dos EUA, entretanto, e em termos de nossa breve história constitucional, a Guerra do Vietnã pode ser vista como o momento final da tendência imperialista, e portanto um ponto de transição para um novo regime constitucional. A rota do imperialismo de estilo europeu tornou-se de uma vez por todas impraticável, e agora os Estados Unidos teriam de voltar atrás, e dar um novo salto adiante, para um mando adequadamente imperial.

Como uma espécie de estenografia histórica, podemos localizar o fim do terceiro e o começo do quarto regime da Constituição em 1968.[26] A ofensiva Tet, em janeiro, marcou a derrota militar irreversível das aventuras imperialistas dos EUA. Mais importante, entretanto, como é o caso antes de cada mudança de regime constitucional, a pressão para um retorno aos princípios republicanos e ao espírito constitucional primeiro já fora preparada pelos poderosos movimentos sociais internos. Justamente quando os Estados Unidos se achavam mais profundamente metidos num empreendimento imperialista no exterior, quando estavam mais extraviados de seu projeto constitucional original, esse espírito constituinte floresceu com mais força no país — não apenas nos movimentos antibelicistas, mas também na agitação pelos direitos civis e pelo Poder Negro, nos movimentos de estudantes, e finalmente na segunda onda de efervescência feminis-

ta. O surgimento dos diversos componentes da Nova Esquerda foi uma afirmação ampla e poderosa do princípio de poder constituinte, e a declaração da reabertura dos espaços sociais.

Além da Guerra Fria

Durante a guerra fria, quando adotaram ambiguamente o manto do imperialismo, os Estados Unidos subordinaram as antigas potências imperialistas a seu próprio regime. A guerra fria travada contra os comunistas não derrotou o inimigo, e talvez esse nunca tenha sido seu objetivo principal. A União Soviética ruiu sob o fardo de suas próprias contradições internas. A guerra fria produziu no máximo algumas condições de isolamento que, reverberando dentro do próprio bloco soviético, multiplicaram aquelas explosivas contradições. O efeito mais importante da guerra fria foi reorganizar as linhas de hegemonia dentro do mundo imperialista, acelerando o declínio das antigas potências e levantando a iniciativa americana de constituição de uma ordem imperial. Os Estados Unidos não seriam os vencedores ao fim da guerra fria se um novo tipo de iniciativa hegemônica já não estivesse preparado. Esse projeto imperial, um projeto de rede de poder, define a quarta fase ou regime da história constitucional americana.

Nos anos finais e na esteira da guerra fria, a responsabilidade de exercer um poder de polícia internacional "recaiu" diretamente sobre os ombros dos americanos. A Guerra do Golfo foi a primeira vez que os Estados Unidos puderam exercer esse poder de forma plena. De fato, a guerra foi uma operação de repressão de pequeno interesse quanto a objetivos, interesses regionais e ideologias políticas envolvidas. Vimos muitas lutas desse tipo conduzidas diretamente pelos Estados Unidos e seus aliados. O Iraque foi acusado de violar a lei internacional, e por isso teve de ser julgado e punido. A importância da Guerra do Golfo deriva do fato de que ela mostrou os Estados Unidos como o único poder capaz de administrar justiça internacional, não como função de seus próprios motivos nacionais, mas em nome do direito global. Certamente, antes disso, muitas potências alegaram falsamente estar agindo no interesse universal, mas este novo papel

dos Estados Unidos foi diferente. Talvez seja mais correto dizer que essa alegação de universalidade também pode ser falsa, mas é falsa de um modo novo. A polícia mundial americana não age movida por interesse imperialista, mas por interesse imperial. Nesse sentido, a Guerra do Golfo anunciou de fato, como disse George Bush, o nascimento de uma nova ordem mundial.

A legitimação da ordem imperial, entretanto, não se pode basear na mera eficácia da sanção legal e do poderio militar para impô-la. Ela precisa ser desenvolvida pela produção de normas jurídicas internacionais que aumentem o poder do ator hegemônico de uma forma duradoura e legal. Aqui o processo constitucional, que começou com Wilson, finalmente chega à maturidade e reaparece. Entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, entre o messianismo de Wilson e as iniciativas político-econômicas internacionais do New Deal (às quais voltaremos na Seção 3.2), uma série de organizações internacionais foi construída para produzir o que nos termos contratuais tradicionais do direito internacional é chamado de superávit de normatividade e eficácia. Esse superávit recebeu uma base expansiva e tendencialmente universal no espírito dos acordos de São Francisco, que fundaram as Nações Unidas. O processo unificador, interno, fora estorvado pela guerra fria, mas não completamente bloqueado. Durante os anos da guerra fria, houve tanto uma multiplicação de organismos internacionais capazes de produzir Direito como uma redução das resistências ao seu funcionamento. Ressaltamos, na Seção 1.1., que a proliferação desses diferentes organismos internacionais e sua consolidação num conjunto de relações simbióticas — como se um pedisse ao outro sua própria legitimação — foram além de uma concepção de direito internacional baseada em contrato ou negociação, e aludiram, em vez disso, a uma autoridade central, um legítimo motor supranacional de ação jurídica. O processo objetivo recebeu, com isso, uma face subjetiva. As grandes instituições internacionais, que tinham nascido na base limitada de negociações e pactos, levaram à proliferação de organismos e atores que começaram a agir como se existisse uma autoridade central sancionando o direito.

Com o fim da guerra fria, os Estados unidos foram chamados a desempenhar o papel de garantir e dar eficácia jurídica a esse processo com-

plexo da formação de um novo direito supranacional. Assim como no primeiro século da era cristã os senadores romanos pediram a Augusto que assumisse poderes imperiais de administração para o bem comum, hoje as organizações internacionais (a ONU, as organizações monetárias e até as organizações humanitárias) pediram aos Estados Unidos que assumissem o papel central numa nova ordem mundial. Em todos os conflitos regionais do fim do século XX, do Haiti ao Golfo Pérsico, da Somália à Bósnia, os Estados Unidos são chamados a intervir militarmente — e esses chamados são reais e substanciais, não apenas golpes publicitários para sufocar dissidência pública nos EUA. Mesmo com relutância, as Forças Armadas dos EUA teriam de atender ao chamado em nome da paz e da ordem. Esta é, talvez, uma das características principais do Império — ou seja, ele reside num contexto mundial que continuamente o convoca à existência. Os Estados Unidos são a polícia de paz, mas só como última instância, quando as organizações supranacionais de paz demandam uma atividade organizacional e um complexo articulado de iniciativas jurídicas e organizacionais.

Há muitas razões para a posição privilegiada dos Estados Unidos numa nova constituição global de autoridade imperial. Isso pode ser explicado em parte pela continuidade do papel dos Estados Unidos (particularmente seu papel militar), de figura central na luta contra a URSS a figura central na recentemente unificada ordem mundial. Da perspectiva da história constitucional que estamos seguindo aqui, entretanto, podemos ver que os Estados Unidos são privilegiados de forma mais importante pela tendência imperial de sua própria Constituição. A Constituição americana, como disse Jefferson, é a mais bem calibrada para o Império extensivo. Devemos frisar mais uma vez que ela é imperial e não imperialista. É imperial porque (em contraste com o projeto do imperialismo de sempre estender o seu poder linearmente em espaços fechados e invadir, destruir e subjugar países legítimos em sua soberania) o projeto constitucional americano é construído segundo o modelo da rearticulação de um espaço aberto e da reinvenção incessante de relações singulares e diversas em redes num terreno ilimitado.

A idéia contemporânea de Império nasceu com base na expansão global do projeto constitucional interno dos EUA. Na realidade, é pela extensão dos processos constitucionais *internos* que entramos num processo constituinte de Império. O direito internacional tem de ser sempre um processo negociado, contratual, entre partes externas — no mundo antigo que Tucídides retratou no Diálogo de Melian, na era da razão de Estado, e nas modernas relações entre nações. Hoje o direito envolve, de preferência, um processo institucional constitutivo e interno. As redes de acordos e associações, os canais de mediação e resolução de conflito, e a coordenação das várias dinâmicas de Estado estão todos institucionalizados dentro do Império. Estamos vivendo uma primeira fase da transformação da fronteira global em espaço aberto de soberania imperial.

2.6

SOBERANIA IMPERIAL

> Os novos homens de Império são os que acreditam em novos começos, novos capítulos, novas páginas; continuo lutando com a velha história, esperando que antes de acabar ela me revele por que achei que valia a pena.
>
> J. M. Coetzee

Há uma longa tradição de crítica moderna dedicada a denunciar os dualismos da modernidade. O ponto de vista dessa tradição crítica, entretanto, está situado no lugar paradigmático da própria modernidade, tanto "dentro" como "fora", no limiar ou no ponto de crise. O que mudou na passagem para a ordem imperial, entretanto, é que esse lugar fronteiriço já não existe, e portanto a moderna estratégia crítica tende a não ser mais efetiva.

Considerem-se, por exemplo, as respostas oferecidas na história da filosofia européia moderna, de Kant a Foucault, à pergunta "O que é Iluminismo?" Kant oferece a clássica caracterização modernista do mandato do Iluminismo: *Sapere aude* (ousar conhecer), surge do atual estado de "imaturidade", e celebra o uso público da razão no centro do reino social.[1] A versão de Foucault, quando a situamos historicamente, não é de fato diferente. Foucault lidava não com o despotismo de Frederico II, que Kant queria guiar para posições políticas mais razoáveis, mas com o sistema político da Quinta República francesa, no qual uma grande esfera pública para o intercâmbio político era tida como certa. Sua resposta, não obstante, insiste mais uma vez na necessidade de ficar sobre a fronteira que

liga o que tradicionalmente seria considerado o "lado de dentro" da subjetividade e o "lado de fora" da esfera pública — muito embora nos termos de Foucault a divisão seja invertida para separar o "dentro" do sistema do "fora" da subjetividade.[2] A racionalidade da crítica moderna, seu centro de gravidade, é proposta nessa fronteira.

Foucault acrescenta outra linha de indagação que procura ir além dessas fronteiras e da concepção moderna de esfera pública. "O que está em jogo ... é isto: como desconectar o crescimento de capacidades (*capacités*) da intensificação das relações de poder?" E esta nova tarefa requer um novo método: "Temos de ir além da alternativa dentro-fora." A resposta de Foucault, entretanto, é bem tradicional: "Precisamos estar nas fronteiras."[3] No fim, a crítica filosófica de Foucault ao Iluminismo retorna à mesma perspectiva do Iluminismo. Nesse ir e vir entre o dentro e o fora, a crítica da modernidade não vai, finalmente, além de seus termos e limites, mas se coloca nas fronteiras.

Essa mesma noção de um lugar de fronteira que sirva como ponto de vista para a crítica do sistema de poder — um lugar que esteja dentro e fora — também anima a tradição crítica da teoria política moderna. O republicanismo moderno há muito tem sido caracterizado por uma combinação de fundações realistas e iniciativas utópicas. Projetos republicanos são sempre solidamente enraizados dentro do processo histórico dominante, mas buscam transformar o reino da política, que assim cria um exterior, um novo espaço de libertação. Os três mais altos exemplos dessa tradição crítica da teoria política moderna, em nossa opinião, são Maquiavel, Spinoza e Marx. Seu pensamento está sempre ancorado nos processos reais de constituição da soberania moderna, tentando explodir suas contradições e abrir espaço para uma sociedade alternativa. O exterior é construído de dentro.

Para Maquiavel, o poder constituinte que deve fundar uma política democrática nasce da ruptura da ordem medieval, e através da necessidade de regulamentar as transformações caóticas da modernidade. O novo princípio democrático é uma iniciativa utópica que responde diretamente ao processo histórico real e às demandas da crise da época. Em Spinoza, também, a crítica da soberania moderna surge de dentro do processo histórico. Em oposição às disposições da monarquia e da aristocracia, que só

podem continuar sendo formas limitadas, Spinoza define a democracia como a forma absoluta de governo, porque na democracia toda a sociedade, a multidão inteira, governa; de fato, a democracia é a única forma de governo na qual o absoluto pode ser realizado. Para Marx, finalmente, toda iniciativa libertadora, das lutas salariais às revoluções políticas, propõe a independência do valor de uso contra o mundo do valor de troca, contra as modalidades do desenvolvimento capitalista — mas essa independência só existe dentro do próprio desenvolvimento capitalista. Em todos esses casos a crítica da modernidade é situada dentro da evolução histórica das formas de poder, um interior que busca um exterior. Mesmo nas formas mais radicais e extremas de clamor por um lado de exterior, o interior ainda é suposto como fundação — embora às vezes como fundação negativa — do projeto. Na formação constituinte de uma nova república segundo Maquiavel, na libertação democrática da multidão segundo Spinoza, e na abolição revolucionária do estado segundo Marx, o interior continua a viver de forma ambígua mas não menos determinada no exterior projetado como utopia.

Não queremos sugerir aqui que as novas críticas da modernidade nunca chegaram a um ponto verdadeiro de ruptura que permita uma mudança de perspectiva, nem que nosso projeto não pode se enriquecer com essas fundações críticas modernas. A liberdade maquiavélica, o desejo spinozista, e o trabalho ativo marxista são conceitos que contêm real poder de transformação: o poder de confrontar a realidade e ir além de certas condições de existência. A força desses conceitos críticos, que se estende além de suas ambíguas relações com modernas estruturas sociais, consiste principalmente no fato de serem eles propostos como demandas ontológicas.[4] O poder da moderna crítica da modernidade reside justamente onde a chantagem do realismo burguês é repudiada — em outras palavras, onde o pensamento utópico, indo além das pressões de homologia que sempre o limitam ao que já existe, recebe uma nova forma constituinte.

As limitações dessas críticas se tornam claras quando questionamos seu poder de transformar não apenas o objetivo a que estamos visando, mas também o ponto de vista da crítica. Um breve exemplo deveria ser suficiente para ilustrar essa dificuldade. A quinta parte da *Ética* de Spinoza é

talvez o mais alto desenvolvimento da nova crítica da modernidade. Spinoza aceita o desafio teórico de estabelecer o pleno conhecimento da verdade e descobre o caminho da libertação do corpo e da mente, positivamente, no absoluto. Todas as demais posições metafísicas modernas, particularmente aquelas posições transcendentais de que Descartes e Hobbes são os primeiros grandes representantes, são supérfluas e mistificadoras, com relação a esse projeto de libertação. O principal objetivo de Spinoza é o desenvolvimento ontológico da unidade entre o verdadeiro conhecimento e o poderoso corpo, juntamente com a construção absoluta da imanência singular e coletiva. Nunca antes o pensamento filosófico tinha minado tão radicalmente os dualismos tradicionais da metafísica européia, e nunca antes, por conseguinte, tinha ele desafiado tão vigorosamente as práticas políticas de transcendência e dominação. Toda ontologia que não leva o selo da criatividade humana é deixada de lado. O desejo (*cupiditas*) que governa o curso da existência e da ação da natureza e dos humanos é transformado em amor (*amor*) — que cobre ao mesmo tempo o natural e o divino. E ainda assim, na última parte da *Ética*, essa utopia tem apenas uma relação abstrata e indefinida com a realidade. Às vezes, partindo desse alto nível de desenvolvimento ontológico, o pensamento de Spinoza tenta confrontar a realidade, mas a proposta ascética se detém, tropeça, e desaparece na tentativa mística de reconciliar a linguagem da realidade com a divindade. Finalmente, em Spinoza como em outros grandes críticos modernos da modernidade, a busca de um exterior parece encalhar e propor apenas fantasmas de misticismo, intuições negativas do absoluto.

Não Existe mais Lado de Fora

Os domínios concebidos como dentro e fora e a relação entre eles são configurados diferentemente, numa variedade de discursos modernos.[5] A configuração espacial de interior e exterior, entretanto, parece-nos ela própria uma característica geral, de fundação, do pensamento moderno. Na passagem do moderno para o pós-moderno, e do imperialismo para o Império, é cada vez menor a distinção entre o dentro e o fora.

Essa transformação é particularmente evidente quando vista em termos de noção de soberania. A soberania moderna geralmente tem sido concebida em termos de território (real ou imaginado) e da relação desse território com o seu lado de fora. Os primeiros teóricos sociais modernos, por exemplo, de Hobbes a Rousseau, entenderam a ordem civil como um espaço limitado e interior, oposto à ordem externa da natureza ou em contraste com ela. O espaço confinado da ordem civil, seu lugar, é definido pela separação dos espaços externos da natureza. De modo análogo, os teóricos da psicologia moderna entenderam impulsos, paixões, instintos e o inconsciente metaforicamente, em termos espaciais, como um lado de fora dentro da mente humana, uma continuação da natureza no fundo de nós. Aqui a soberania do Eu repousa numa relação dialética entre a ordem natural de energias e a ordem civil da razão e da consciência. Finalmente, os diversos discursos da antropologia moderna sobre sociedades primitivas funcionam como o exterior que define os limites do mundo civil. O processo de modernização, em todos esses variados contextos, é a internalização do fora, isto é, o ato de civilizar a natureza.

No mundo imperial, essa dialética da soberania entre a ordem civil e a ordem natural chegou ao fim. Este é um sentido preciso em que o mundo contemporâneo é pós-moderno. "O pós-modernismo", diz-nos Fredric Jameson, "é o que se tem quando o processo de modernização se completa e a natureza desaparece para sempre."[6] Certamente continuamos a ter florestas e grilos e tempestades em nosso mundo, e continuaremos a julgar que nossas psiques são movidas por instintos e paixões naturais; mas não temos natureza no sentido de que essas forças e esses fenômenos já não são entendidos como exteriores, isto é, eles não são vistos como originais e independentes do artifício da ordem civil. Num mundo pós-moderno todos os fenômenos e forças são artificiais, ou, como diriam alguns, parte da História. A moderna dialética do dentro e do fora foi substituída por um jogo de graus e intensidades, de hibridismo e artificialidade.

O fora também declinou em termos de uma bem diferente dialética moderna, que definiu a relação entre público e privado em teoria política liberal. Os espaços públicos da sociedade moderna, que constituem o lugar da política liberal, tendem a desaparecer no mundo pós-moderno. De acor-

do com a tradição liberal, o indivíduo moderno, à vontade em seus espaços privados, vê o público como o seu exterior. O exterior é o lugar próprio para a política, onde a ação do indivíduo é exposta na presença de outros e busca reconhecimento.[7] No processo de pós-modernização, entretanto, esses espaços públicos são cada vez mais privatizados. A paisagem urbana está mudando do foco moderno da praça comum e do encontro público para os espaços fechados dos *shopping centers*, das *freeways* e das comunidades fechadas. A arquitetura e o planejamento urbano de megalópoles como Los Angeles e São Paulo tendem a limitar o acesso e a interação públicos de maneira a evitar o encontro casual de populações diversas, criando uma série de interiores protegidos e de espaços isolados.[8] Alternativamente, considere-se como o *banlieu* de Paris tornou-se uma série de espaços amorfos e indefinidos, que promovem mais o isolamento do que a interação ou a comunicação. O espaço público tem sido a tal ponto privatizado que já não faz sentido entender a organização social em termos de uma dialética entre os espaços público e privado, entre o dentro e o fora. O lugar da política liberal moderna desapareceu, e, com isso, nossa sociedade pós-moderna e imperial é caracterizada, dessa perspectiva, por um déficit do político. De fato, o lugar da política foi desefetivado.

A esse respeito, a análise da sociedade do espetáculo feita por Guy Debord, mais de trinta anos depois de sua composição, parece cada vez mais oportuna e urgente.[9] Na sociedade imperial o espetáculo é um lugar virtual, ou mais corretamente um *não-lugar* da política. O espetáculo é de tal maneira unificado e difuso ao mesmo tempo que se torna impossível distinguir um dentro de um fora — o natural do social, o privado do público. A noção liberal do público, o lugar exterior onde agimos na presença de outros, foi universalizada (porque estamos sempre sob o olhar de outros, monitorados por câmaras de sistemas de segurança) e sublimada ou desefetivada nos espaços virtuais do espetáculo. O fim do fora é o fim da política liberal.

Finalmente, já não existe fora também no sentido militar. Quando Francis Fukuyama sustenta que a transição histórica contemporânea é definida pelo fim da História, ele quer dizer que a era dos grandes conflitos acabou: o poder soberano já não confrontará seu Outro, já não se oporá a

seu exterior, e em vez disso expandirá progressivamente suas fronteiras para envolver todo o globo como seu domínio próprio.[10] A história das guerras imperialistas, interimperialistas e antiimperialistas acabou. O fim dessa história introduziu um reino de paz. Ou, mais exatamente, entramos na era dos conflitos menores e internos. Toda guerra imperial é uma guerra civil, uma ação policial — de Los Angeles e Granada a Mogadíscio e Sarajevo. De fato, a separação de tarefas entre os braços externo e interno do poder (entre o exército e a polícia, a CIA e o FBI) é cada vez mais vaga e indeterminada.

Em nossos termos, o fim da História a que Fukuyama se refere é o fim da crise no centro da modernidade, o conflito coerente e definidor que era fundamento e *raison d'être* da soberania moderna. A História acabou justamente e apenas na medida em que é concebida em termos hegelianos — como movimento de uma dialética de contradições, jogo de negações e subordinações absolutas. Os binários que definiram o conflito moderno tornaram-se difusos. O Outro que podia delimitar um Eu soberano moderno tornou-se fraturado e indistinto, e já não existe um fora que possa limitar o lugar da soberania. Era o fora que dava coerência à crise. Hoje é cada vez mais difícil para os ideólogos dos Estados Unidos citar um único e unificado inimigo; ao contrário, parece haver inimigos menores e esquivos em toda parte.[11] O fim da crise da modernidade deu origem a uma proliferação de crises menores e indefinidas, ou, como preferimos, a uma onicrise.

Vale a pena lembrar aqui (e desenvolveremos este assunto na Seção 3.1) que o mercado capitalista é uma máquina que sempre foi de encontro a qualquer divisão entre o dentro e o fora. Ele é contrariado por barreiras e exclusões; e floresce quando inclui mais e mais em sua esfera. O lucro só pode ser gerado pelo contato, pelo compromisso, pelo intercâmbio e pelo comércio. A realização do mercado mundial constituiria o ponto de chegada dessa tendência. Em sua forma ideal, não há exterior para o mercado mundial: o globo inteiro é seu domínio.[12] Podemos, portanto, usar a forma do mercado mundial como modelo para compreender a soberania imperial. Talvez, assim como Foucault reconheceu o panóptico como o diagrama do poder moderno, o mercado mundial poderia servir adequadamente

— muito embora não seja uma arquitetura, mas, a rigor, uma antiarquitetura — como o diagrama do poder imperial.[13]

O espaço estriado da modernidade construiu lugares que estavam continuamente ocupados e fundamentados num jogo dialético com seu exterior. Contrastando com isso, o espaço da soberania imperial é liso. Pode parecer livre das divisões binárias ou dos estriamentos das fronteiras modernas, mas na realidade é cruzado por tantas falhas que só na aparência é contínuo e uniforme. Nesse sentido, a crise da modernidade, definida com contornos claros, cede a vez a uma onicrise no mundo imperial. No espaço liso do Império, não há *lugar* de poder — ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum. O Império é uma *ou-topia*, ou, de fato, um *não-lugar*.

Racismo Imperial

A passagem da soberania moderna para a soberania imperial mostra uma das suas faces nas configurações movediças do racismo em nossas sociedades. Devemos notar, antes de tudo, que ficou cada vez mais difícil identificar as linhas gerais do racismo. De fato, políticos, a mídia e até historiadores continuamente nos dizem que o racismo retrocedeu decididamente nas sociedades modernas — do fim da escravidão às lutas de descolonização e aos movimentos de direitos civis. Certas práticas específicas tradicionais do racismo sem dúvida diminuíram, e pode-se ser tentado a ver o fim das leis do *apartheid* na África do Sul como o término simbólico de uma era inteira de segregação racial. Da nossa perspectiva, entretanto, está claro que o racismo não retrocedeu, e que na realidade progrediu no mundo contemporâneo, tanto em extensão como em intensidade. Só parece ter declinado porque suas formas e estratégias mudaram. Se tomarmos as divisões maniqueístas e as rígidas práticas de exclusão (na África do Sul, na cidade colonial, no sudeste dos Estados Unidos, ou na Palestina) como paradigma dos racismos *modernos*, é preciso perguntarmos qual é a forma *pós-moderna* do racismo e quais são as suas estratégias na sociedade imperial de hoje.

Muitos analistas descrevem essa transição como uma mudança na forma teórica dominante do racismo, de uma teoria racista baseada na biologia para outra baseada na cultura. A teoria racista moderna dominante e as práticas concomitantes de segregação estão centralizadas em diferenças biológicas essenciais entre as raças. Sangue e genes estão por trás das diferenças na cor da pele como a substância real da diferença racial. Povos subordinados são, dessa maneira, concebidos (pelo menos implicitamente) como outro ser não humano, como uma diferente ordem de ser. Essas teorias racistas modernas fundadas na biologia implicam uma diferença ontológica ou se inclinam nessa direção — um racha necessário, eterno e imutável na ordem do ser. Em resposta a essa posição teórica, portanto, o anti-racismo moderno se posiciona contra a noção de essencialismo biológico, e insiste em que as diferenças entre as raças são constituídas, com maior certeza, por forças sociais e culturais. Esses modernos teóricos anti-racistas atuam na crença de que o construtivismo social nos livrará da camisa-de-força do determinismo biológico: se nossas diferenças são determinadas social e culturalmente, então todos os seres humanos são, em princípio, iguais, de uma única ordem ontológica, de uma só natureza.

Com a passagem para o Império, entretanto, as diferenças biológicas foram substituídas por significadores culturais como a representação mais importante do ódio e do medo raciais. Dessa maneira, a teoria racista imperial ataca o anti-racismo moderno pela retaguarda, e na realidade coopta e recruta seus argumentos. A teoria racista imperial concorda que as raças não constituem unidades biológicas isoláveis e que a natureza não pode ser dividida em diferentes raças humanas. Ela também concorda que o comportamento de indivíduos e suas habilidades e aptidões não são resultado de seu sangue e de seus genes, mas se devem ao fato de eles pertencerem a diferentes culturas historicamente determinadas.[14] As diferenças são, portanto, não fixas e imutáveis, mas efeitos contingentes da história social. A teoria racista imperial e a moderna teoria anti-racista estão dizendo quase a mesma coisa, e é difícil, nesse sentido, separá-las. De fato, é justamente por ser esse argumento relativista e culturalista tomado como necessariamente anti-racista que a ideologia dominante de nossa sociedade inteira pode parecer anti-racista, e que a teoria racista imperial pode parecer não racista.

Devemos examinar com mais atenção, entretanto, o modo como a teoria racista imperial opera. Étienne Balibar chama o novo racismo de racismo diferencialista, um racismo sem raça, ou mais exatamente um racismo que não repousa num conceito biológico de raça. Apesar de a biologia ser abandonada como fundamento e apoio, diz ele, a cultura é usada para cumprir o papel que a biologia desempenhou.[15] Estamos acostumados a pensar que a natureza e a biologia são fixas e imutáveis, e que a cultura é plástica e fluida: as culturas podem mudar historicamente e se mesclar para formarem infinitos híbridos. Da perspectiva da teoria racista imperial, entretanto, existem rígidos limites para a flexibilidade e a compatibilidade das culturas. As diferenças entre culturas e tradições são, em última análise, insuperáveis. É inútil e até perigoso, de acordo com a teoria imperial, permitir que culturas se misturem, ou insistir em que o façam: sérvios e croatas, hutus e tutsis, afro-americanos e coreano-americanos precisam ficar separados.

Como teoria de diferença social, a posição cultural não é menos "essencialista" do que a biológica, ou pelo menos ela estabelece um terreno teórico igualmente forte para a separação e a segregação social. Ainda assim, é uma posição teórica pluralista: todas as identidades culturais são iguais em princípio. Esse pluralismo aceita todas as diferenças sobre quem somos, desde que concordemos em proceder com base nessas diferenças de identidade, desde que ajamos de acordo com nossa raça. Diferenças raciais são, portanto, contingentes em princípio, mas necessárias na prática como marcadoras de separação social. A substituição teórica de raça ou biologia por cultura é, dessa maneira, transformada paradoxalmente numa teoria de preservação de raça.[16] Essa mudança na teoria racista mostra-nos como a teoria imperial pode adotar o que é tradicionalmente tido como posição anti-racista e ainda manter um forte princípio de separação social.

Devemos ter o cuidado de assinalar neste ponto que a teoria racista imperial é, em si, uma teoria de segregação, não uma teoria de hierarquia. Enquanto a teoria racista moderna propõe uma hierarquia entre as raças como condição fundamental que torna a segregação necessária, a teoria imperial nada tem a dizer sobre a superioridade ou inferioridade das diferentes raças ou dos grupos étnicos em princípio. Ela considera isso apenas

contingente, uma questão prática. Em outras palavras, a hierarquia racial é vista não como causa mas como efeito de circunstâncias sociais. Por exemplo, estudantes afro-americanos numa determinada região registram consistentemente notas mais baixas em testes de aptidão do que estudantes asiático-americanos. A teoria imperial entende que isso pode ser atribuído não a inferioridade racial, mas a diferenças culturais: a cultura asiático-americana dá mais importância à educação, encoraja alunos a estudar em equipe, e assim por diante. A hierarquia das diferentes raças é determinada apenas *a posteriori*, como efeito de suas culturas — ou seja, com base em seu desempenho. De acordo com a teoria imperial, portanto, a supremacia e a subordinação raciais não são uma questão teórica, mas surgem da livre competição, uma espécie de mercado meritocrático da cultura.

A prática racista, é claro, não corresponde necessariamente a autocompreensões da teoria racista, que é o que temos examinado até agora. Pelo que já vimos, entretanto, é certo que a prática racista imperial foi destituída de um apoio essencial: ela já não tem uma teoria de superioridade racial que costumava ser vista como fundamento para as práticas modernas de exclusão racial. De acordo com Gilles Deleuze e Félix Guattari, entretanto, "o racismo europeu ... nunca operou por exclusão, ou pela designação de alguém como o Outro... O racismo opera pela determinação de graus de desvio em relação à face do homem branco, que tenta integrar traços dissidentes em ondas cada vez mais excêntricas e retrógradas... Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem pessoas do lado de fora."[17] Deleuze e Guattari nos desafiam a conceber a prática racista não em termos de divisões binárias e de exclusões, mas como estratégia de inclusão diferenciada. Nenhuma identidade é designada como o Outro, ninguém é excluído do domínio, não existe lado de fora. Assim como a teoria racista imperial não pode propor como ponto de partida qualquer diferença entre as raças humanas, a prática racista não pode começar pela exclusão do Outro racial. A supremacia branca funciona, de preferência, primeiro atraindo a alteridade e depois subordinando as diferenças de acordo com graus de desvio da brancura. Isso nada tem a ver com ódio e medo do Outro estranho e desconhecido. É um ódio nascido da proximidade e desenvolvido com base nos graus de diferença do próximo.

Não quer isso dizer que não existam exclusões raciais em nossas sociedades; certamente elas são cruzadas por numerosas linhas de barreiras raciais, em cada paisagem urbana e em todo o globo. A questão é que a exclusão racial surge geralmente como resultado da inclusão diferenciada. Em outras palavras, seria um erro hoje em dia, e talvez também seja um equívoco propor, quando consideramos o passado, o *apartheid* ou as leis de Jim Crow como paradigma de hierarquia racial. A diferença não está escrita na lei, e a imposição da alteridade não chega ao extremo da Diversidade. O Império não pensa em diferenças em termos absolutos; nunca propõe as diferenças raciais como diferenças de natureza, mas como diferenças de grau, nunca como necessárias, mas como acidentais. A subordinação é realizada em regimes de práticas diárias, que são móveis e flexíveis mas criam hierarquias raciais estáveis e brutais, apesar de tudo.

A forma e as estratégias do racismo imperial ajudam a acentuar, mais genericamente, o contraste entre a soberania moderna e a soberania imperial. O racismo colonial, o racismo da soberania moderna, primeiro leva a diferença ao extremo e depois recupera o Outro como fundamento negativo do Eu (ver Seção 2.3). A construção moderna de um povo está intimamente envolvida nessa operação. Um povo é definido não apenas em termos de passado comum e de desejos comuns ou potenciais, mas principalmente em relação dialética com o seu Outro, seu exterior. Um povo (haja ou não diáspora) é sempre definido em termos de lugar (seja virtual ou real). Diferentemente, a ordem imperial nada tem a ver com essa dialética. O racismo imperial, ou racismo diferenciado, integra outros à sua ordem e então orquestra essas diferenças num sistema de controle. Noções fixas e biológicas de povos, portanto, tendem a dissolver-se numa multidão fluida e amorfa, que é, naturalmente, perpassada por linhas de conflito e antagonismo, mas nada que apareça como fronteira fixa e eterna. A superfície da sociedade imperial muda continuamente de tal modo que desestabiliza qualquer noção de lugar. O momento crucial do racismo moderno ocorre em suas fronteiras, na antítese global entre interior e exterior. Como disse Du Bois há quase cem anos, o problema do século XX é o problema da linha de cor. Já o racismo imperial, voltando-se talvez para o século XXI, repousa no jogo de diferenças e na administração de microconflitualidades dentro de seu domínio em contínua expansão.

Da Geração e Corrupção de Subjetividade

A progressiva indeterminação entre interior e exterior tem implicações importantes para a produção social de subjetividade. Uma das teses mais comuns da análise institucional proposta pela teoria social moderna é que a subjetividade não é um dado prévio ou original, e que ela é, pelo menos até certo ponto, formada no campo das forças sociais. Nesse sentido, a teoria social moderna esvaziou progressivamente qualquer noção de subjetividade pré-social e, em vez disso, fundamentou a produção de subjetividade no funcionamento das grandes instituições sociais, como a prisão, a família, a fábrica e a escola.

Dois aspectos desse processo de produção devem ser acentuados. Primeiro, a subjetividade é um constante processo social de geração. Quando o chefe nos saúda na loja, ou o diretor da escola secundária nos cumprimenta no corredor da escola, forma-se uma subjetividade. As práticas materiais delimitadas para o sujeito no contexto da instituição (seja ajoelhar-se para rezar, seja trocar centenas de fraldas) são os processos de produção de subjetividade. De modo reflexivo, portanto, mediante suas próprias ações, o indivíduo é influenciado, gerado. Segundo, as instituições fornecem acima de tudo um lugar discreto (a casa, a capela, a sala de aula, a loja) onde a produção de subjetividade é realizada. As diversas instituições da sociedade moderna devem ser vistas como um arquipélago de fábricas de subjetividade. Ao longo da vida, um indivíduo passa linearmente por essas várias instituições (da escola aos quartéis e fábricas) e é por elas formado. A relação entre interior e exterior é fundamental. Cada instituição tem suas próprias regras e lógicas de subjetivização: "A escola nos diz: 'você não está mais em casa'; o exército nos diz: 'você não está mais na escola.'"[18] Ainda assim, dentro das paredes de cada instituição, o indivíduo está pelo menos parcialmente protegido contra as forças das outras instituições; no convento, está-se normalmente a salvo do aparelho da família, em casa está-se nor-

malmente fora do alcance da disciplina da fábrica. Esse lugar claramente delimitado das instituições se reflete na forma regular e fixa das subjetividades produzidas.

Na transição para a sociedade imperial, ainda é o caso do primeiro aspecto da condição moderna, isto é, as subjetividades ainda são produzidas na fábrica social. Com efeito, as instituições sociais produzem subjetividade de forma cada vez mais intensa. Pode-se dizer que o pós-modernismo é o que se tem quando a teoria moderna de construtivismo social é levada ao extremo e toda subjetividade é reconhecida como artificial. Como isso é possível, entretanto, se hoje, segundo se costuma dizer, as instituições estão em crise em toda parte, e sucumbem continuamente? Essa crise geral não significa, necessariamente, que as instituições já não produzem subjetividade. O que mudou foi a segunda condição: isto é, o lugar de produção da subjetividade não é mais definido da mesma maneira. A crise significa, em outras palavras, que hoje os cercados que costumavam definir o espaço limitado das instituições foram derrubados, de modo que a lógica que funcionava principalmente dentro das paredes institucionais agora se espalha por todo o terreno social. Interior e exterior estão se tornando impossíveis de distinguir.

Essa onicrise das instituições parece muito diferente em diferentes casos. Por exemplo, proporções cada vez menores da população americana estão envolvidas na família nuclear, enquanto proporções que aumentam ininterruptamente estão confinadas em prisões. Ambas as instituições, entretanto, a família nuclear e a prisão, estão igualmente em crise, no sentido de que o lugar de sua efetividade é cada vez mais indeterminado. Não se deve pensar que a crise da família nuclear trouxe um declínio das forças do patriarcado. Ao contrário, discursos e práticas de "valores de família" parecem estar em toda parte no campo social. O velho *slogan* feminista "o pessoal é o político" foi invertido a tal ponto que os limites entre público e privado se partiram, desencadeando circuitos de controle por toda a "esfera pública íntima".[19] Da mesma forma, a crise da prisão significa que a lógica e as técnicas carcerárias espalharam-se, cada vez mais, por outros domínios da sociedade. A produção de subjetividade na sociedade imperial tende a não se limitar a qualquer lugar específico. Estamos sempre ainda na família, sempre ainda na escola, sempre ainda na prisão, e assim por diante. Na derrocada geral, portanto, o funcionamento das instituições é ao mesmo tempo mais intenso e mais extensivo. As instituições funcionam, embora estejam sucumbindo — e talvez trabalhem tanto melhor quanto mais sucumbem. A indefinição do lugar da produção corresponde à indeterminação da forma das subjetividades produzidas. As instituições sociais imperiais podem ser vistas, assim, num processo fluido de geração e corrupção de subjetividade.

Essa transição não está isolada nos países e regiões dominantes, mas tende a generalizar-se em diferentes graus em todo o mundo. A apologia da administração colonial sempre festejou o estabelecimento de instituições sociais e políticas nas colônias, instituições que constituiriam a espinha dorsal de uma nova sociedade civil. Enquanto no processo de modernização os países mais poderosos exportam formas institucionais para os países subordinados, no atual processo de pós-modernização, o que se exporta é a crise geral das instituições. A estrutura institucional do Império é como um programa de *software* que carrega um vírus, de modo que está continuamente regulando e corrompendo as formas institucionais à sua volta. A sociedade imperial de controle é tendencialmente em toda parte a ordem do dia.

O Imperativo Triplo do Império

O aparelho geral de comando do Império consiste na realidade em três momentos distintos: um inclusivo, outro diferencial, e um terceiro gerencial. O primeiro momento é a face magnânima e liberal do Império. Todos são bem-vindos dentro de suas fronteiras, independente de raça, credo, cor, gênero, orientação sexual e assim por diante. Em seu momento de incluir, o Império é cego para as diferenças; é absolutamente indiferente em sua aceitação. Consegue a inclusão universal pondo de lado diferenças que sejam inflexíveis ou inadministráveis, e que podem dar origem a conflito social.[20] Pôr de lado as diferenças exige que as encaremos como não essenciais, ou relativas, e imaginemos uma situação na qual elas existam, sim, mas nós

as ignoramos. Um véu de ignorância prepara a aceitação universal. Quando o Império é cego para essas diferenças e força seus constituintes a deixá-las de lado, pode existir um consenso sobreposto em todo o espaço imperial. Pôr de lado as diferenças significa, na realidade, tirar o potencial das diversas subjetividades constituintes. O espaço público resultante da neutralidade do poder torna possível o estabelecimento e a legitimação de uma noção universal de direito que forma o âmago do Império. A lei de indiferença neutra inclusiva é um fundamento universal no sentido de que se aplica igualmente a todos os indivíduos que existem e podem existir debaixo da autoridade imperial. No primeiro momento, portanto, o Império é uma máquina de integração universal, uma boca aberta com apetite infinito, convidando todo mundo para entrar pacificamente em seus domínios. (Tragam-me seus pobres, seus famintos, suas massas oprimidas...) O Império não reforça suas fronteiras para afastar os outros; de preferência, puxa-os para dentro de sua ordem pacífica, como um poderoso vórtice. Com limites e diferenças suprimidos ou postos de lado, o Império é uma espécie de espaço liso pelo qual deslizam subjetividades sem resistência ou conflito substanciais.

O segundo momento de controle imperial, seu momento diferencial, envolve a afirmação das diferenças aceitas dentro do domínio imperial. Enquanto da perspectiva jurídica as diferenças precisam ser deixadas de lado, da perspectiva cultural as diferenças são festejadas. Como essas diferenças são agora consideradas culturais e contingentes, em vez de biológicas e essenciais, julga-se que elas não afetam a faixa central de comunalidade ou consenso sobreposto que caracteriza o mecanismo inclusivo do Império. São diferenças não conflituosas, de uma espécie que se pode deixar de lado quando necessário. Por exemplo, desde o fim da guerra fria, identidades étnicas têm sido ativamente (re)criadas nos países socialistas e ex-socialistas, com o firme apoio dos Estados Unidos, da ONU e de outros organismos globais. Dialetos locais, topônimos tradicionais, artes, artesanatos, e assim por diante são celebrados como importantes componentes da transição do socialismo para o capitalismo.[21] Essas diferenças, imagina-se, são "culturais" e não "políticas", supondo-se que não levarão a conflitos incontroláveis, mas que, pelo contrário, vão funcionar como força de pacífica identificação regional. Da mesma maneira, muitas promoções oficiais de multiculturalismo nos Estados Unidos envolvem a celebração de tradicionais diferenças étnicas e culturais, sob o guarda-chuva da inclusão universal. Em geral, o Império não cria diferenças. Recebe o que existe e trabalha com o que recebe.

O momento diferencial de controle imperial precisa ser seguido pela administração e hierarquização dessas diferenças numa economia geral de comando. Enquanto o poder colonial procura fixar identidades puras e separadas, o Império prospera nos circuitos de movimento e mistura. O aparelho colonial era uma espécie de molde que forjava peças fundidas fixas e distintas, mas a sociedade imperial de controle funciona por modulação, "como uma fundição autodeformante que muda continuamente, de um momento para outro, ou como uma peneira cujo padrão muda de um ponto para outro".[22] O colonial propõe uma equação simples, com solução única; o imperial está diante de múltiplas variáveis complexas que mudam continuamente e admitem uma variedade de soluções sempre incompletas mas ainda assim efetivas.

Em certo sentido, portanto, o colonial pode ser considerado mais ideológico, e o imperial mais pragmático. Considere-se como exemplo de estratégia imperial a prática das fábricas da Nova Inglaterra e das minas de carvão dos Apalaches no começo do século XX. As fábricas e minas dependiam da mão-de-obra de recentes imigrantes de países europeus, muitos deles com uma tradição de intensa militância operária. Chefes, entretanto, não tinham medo de juntar essa mistura potencialmente explosiva de operários. Achavam, na verdade, que, administrados com cuidado, grupos de operários de diferentes nacionalidades em cada fábrica e em cada mina seriam uma poderosa fórmula de comando. As diferenças lingüísticas, culturais e étnicas dentro de cada força de trabalho foram estabilizadas porque podiam ser usadas como arma para combater organizações operárias. Era de interesse dos patrões que o cadinho não fundisse as identidades e que cada grupo étnico continuasse a viver numa comunidade separada, mantendo suas diferenças.

Uma estratégia muito parecida pode ser vista nas práticas mais recentes de administração de mão-de-obra numa plantação de bananas da Amé-

rica Central.[23] Múltiplas divisões étnicas entre os operários funcionam como elemento de controle no processo de trabalho. A corporação transnacional encara com diferentes métodos e graus de exploração e repressão cada um desses grupos étnicos de operários — de variada origem européia e africana e de diferentes tribos ameríndias. Antagonismos e divisões entre operários nas diversas linhas de etnia e identificação resultaram em aumento dos lucros e facilitaram o controle. A assimilação cultural completa (em contraste com a integração jurídica) certamente não é uma prioridade da estratégia imperial. O ressurgimento de diferenças étnicas e nacionais no fim do século XX, não apenas na Europa mas também na África, na Ásia e na América, apresentou ao Império uma equação ainda mais complexa contendo milhares de variáveis que estão em constante estado de fluxo. O fato de essa equação não ter uma solução única não é realmente um problema — mas o contrário. Contingência, mobilidade e flexibilidade são o verdadeiro poder do Império. A "solução" imperial não será negar ou atenuar essas diferenças, mas, de preferência, afirmá-las e ordená-las num efetivo aparelho de comando.

"Dividir e conquistar" não é, portanto, a correta formulação da estratégia imperial. Com mais freqüência o Império não cria divisões mas reconhece as diferenças existentes ou potenciais, festeja-as e administra-as dentro de uma economia geral de comando. O triplo imperativo do Império é incorporar, diferenciar e administrar.

Da Crise à Corrupção

No começo da Parte 2, desenvolvemos a noção de soberania moderna como crise: uma crise definida no conflito contínuo entre, de um lado, o plano de forças imanentes de desejo e cooperação da multidão e, do outro, a autoridade transcendente que busca conter essas forças e impor uma ordem. Agora podemos ver que a soberania imperial, em comparação, é organizada não em torno de um conflito central mas através de uma rede flexível de microconflitos. As contradições da sociedade imperial são imprecisas, não localizáveis e ficam proliferando: estão em

toda parte. Mais do que a crise, portanto, o conceito que define a soberania imperial pode ser a onicrise, ou, como preferimos, corrupção. É um lugar-comum da literatura clássica sobre o Império, de Políbio a Montesquieu e Gibbon, que o Império é, desde o início, decadente e corrupto.

Essa terminologia pode ser facilmente mal-entendida. É importante deixar claro que não pretendemos, de forma alguma, que nossa definição de soberania imperial como corrupção seja uma acusação moral. Na forma como é usada contemporânea e moderna, a corrupção de fato se tornou um pobre conceito para nossos objetivos. Ela agora se refere, geralmente, apenas ao perverso, ao que se desvia do que é correto, bom e puro. Queremos que esse conceito se refira, de preferência, a um processo mais geral de decomposição ou mutação, sem qualquer implicação moral, tirado de um uso antigo que quase se perdeu completamente. Aristóteles, por exemplo, entendia a corrupção como uma formação de corpos que é um processo complementar da geração.[24] Podemos pensar na corrupção, portanto, como de-generação — um processo reverso da geração e composição, um momento de metamorfose que potencialmente liberta espaços para mudanças. Temos de esquecer todas as imagens cediças que nos vêm a mente quando nos referimos a decadência imperial, corrupção e abastardamento. Esse moralismo, aqui, está completamente fora de lugar. Mais importante é um argumento estrito sobre forma, ou seja, dizer que o Império é caracterizado pela fluidez da forma — um ir-e-vir de formação e deformação, geração e degeneração.

Afirmar que a soberania imperial é definida por corrupção significa, de um lado, que o Império é impuro ou híbrido e, de outro, que o governo imperial funciona sucumbindo. (Aqui, a etimologia latina é precisa: *cum-rumpere*, partir-se.) A sociedade imperial está sempre e em toda parte sucumbindo, mas isso não quer dizer que esteja necessariamente rumando para a ruína. Assim como a crise da modernidade em nossa caracterização não aponta para um colapso iminente ou necessário, a corrupção do Império não indica uma teleologia ou um fim à vista. Em outras palavras, a crise de soberania moderna não foi temporária nem excepcional (como alguém se referir ao craque do mercado de ações de 1929 como uma crise);

foi, isto sim, a norma da modernidade. Da mesma maneira, a corrupção não é uma aberração da soberania imperial, mas sua própria essência e seu *modus operandi*. A economia imperial, por exemplo, funciona precisamente pela corrupção, e não poderia funcionar de outra maneira. Existe certamente uma tradição que vê a corrupção como um trágico defeito do Império, o acidente sem o qual o Império triunfaria: pensemos em Shakespeare e Gibbon como dois exemplos bem diferentes. Vemos corrupção, ao contrário, não como acidental, mas necessária. Ou, mais exatamente, o Império requer que todas as relações sejam acidentais. O poder imperial funda-se na ruptura de toda relação ontológica. A corrupção é apenas o sinal de ausência de qualquer ontologia. No vácuo ontológico, a corrupção se torna indispensável, objetiva. A soberania imperial prospera nas contradições multiplicadas a que a corrupção dá origem; ela é estabilizada por suas instabilidades, por suas impurezas e misturas; acalmada pelo pânico e pelas ansiedades que continuamente produz. A corrupção dá nome ao processo perpétuo de alteração e metamorfose, à fundação antifundacional, ao modo deontológico de ser.

Chegamos assim a uma série de distinções que marcam conceitualmente a passagem da soberania moderna para a soberania imperial: do povo para a multidão, da oposição dialética para a administração de híbridos, do lugar da soberania moderna para o não-lugar do Império, da crise para a corrupção.

Recusa

Bartleby preferiria não fazer. O mistério da clássica história de Herman Melville é a incondicionalidade da recusa. Quando seu chefe lhe pede que execute suas tarefas, Bartleby calmamente repete, vezes sem conta: "Eu preferiria não fazer isso." O personagem de Melville se encaixa numa longa tradição de recusa ao trabalho. Qualquer trabalhador com idéias próprias, é claro, tende a ponderar a autoridade do chefe, mas Bartleby radicaliza. Não faz objeção a esta ou aquela tarefa, nem oferece uma razão para a recusa — ele apenas se esquiva passiva e absolutamente. O comportamento de Bartleby é, com efeito, desconcertante, em parte porque se mostra tão calmo e sereno, mas principalmente porque sua recusa é tão decidida que se torna absoluta. Ele simplesmente prefere não fazer.

Dada a grande queda de Melville para a metafísica, não é de admirar que Bartleby requeira interpretações ontológicas.[1] *Sua recusa é tão firme que Bartleby parece completamente vazio, um homem sem qualidades ou, como diriam os filósofos renascentistas,* homo tantum, *apenas um homem e nada mais. Bartleby, em sua passividade pura, e em sua recusa a qualquer argumento nos apresenta uma figura de ser genérico, um mero ser, o ser e nada mais. E ao longo da história ele se despe tanto — aproximando-se cada vez mais da humanidade nua, da vida nua, do ser nu — que finalmente murcha, evaporando-se nas entranhas da infame prisão de Manhattan, a Sepultura.*

Michael K, o personagem central do maravilhoso romance de J. M. Coetzee A vida e a época de Michael K, *é também uma figura de recusa absoluta. Mas enquanto Bartleby é imóvel, quase petrificado em sua passividade pura, K está sempre em movimento. Michael K é um jardineiro, um homem simples, tão simples que nem parece deste mundo. Num país imaginário dividido pela guerra civil, ele é continuamente detido por jaulas, barreiras e postos policiais erigidos pela autoridade, mas consegue tranqüilamente ignorá-los, e continuar em movimento. Michael K não continua em movimento apenas por amor ao movimento perpétuo. As barreiras não somente impedem o movimento, elas parecem parar a vida, e por isso ele as recusa absolutamente, para manter a vida circulando. O que ele realmente quer é cultivar abóboras e cuidar de seus galhos peregrinos. A rejeição de K à autoridade é tão absoluta quanto a de Bartleby, e esse absolutismo e simplicidade o situam, igualmente, num nível de pureza ontológica. K também se aproxima do nível da nua universalidade: "uma alma humana acima e abaixo de qualquer classificação",*[2] *sendo apenas* homo tantum.

Esses homens simples e suas recusas absolutas só podem atrair nosso ódio à autoridade. O repúdio ao trabalho e à autoridade, ou o repúdio à servidão voluntária, é o começo da política libertadora. Muito tempo atrás Étienne de La Boétie pregou exatamente essa política da recusa: "Decida não mais servir, e você estará imediatamente livre. Não lhe peço que estenda

sua mão para derrubar o tirano, simplesmente que não mais o apóie; então você o verá, como um colosso cujo pedestal foi retirado, cair sob o próprio peso, e romper-se em pedaços."[3] *La Boétie reconheceu o poder político da recusa, o poder de nos eximirmos da relação de dominação, e, com o nosso êxodo, subverter o poder soberano que nos domina. Bartleby e Michael K continuam a política de recusa da servidão voluntária de La Boétie, levando-a ao grau absoluto.*

Essa recusa certamente é o começo da política libertadora, mas apenas o começo. Em si mesma, a recusa é vazia. Bartleby e Michael K podem ser almas lindas, mas por sua absoluta pureza agarram-se à borda de um abismo. Suas linhas de fuga da autoridade são completamente solitárias, e caminham continuamente à beira do suicídio. Em termos políticos, também, a recusa em si (do trabalho, da autoridade e da servidão voluntária) leva apenas a uma espécie de suicídio social. Como diz Spinoza, se simplesmente separarmos a cabeça tirânica do corpo social, o que nos restará é o cadáver deformado da sociedade. O que precisamos é criar um novo corpo social, projeto que vai além da recusa. Nossas linhas de fuga, nosso êxodo precisam ser constituintes e criar uma alternativa real. Além da simples recusa, ou como parte dessa recusa, precisamos construir um novo modo de vida e, acima de tudo, uma nova comunidade. Esse projeto conduz não à vida nua do homo tantum *mas ao* homohomo, *à humanidade básica, enriquecida pela inteligência coletiva e pelo amor da comunidade.*

INTERMEZZO

CONTRA-IMPÉRIO

> Enquanto esta Cidade Celeste está em peregrinação na terra, ela chama todos os povos e reúne uma sociedade de estrangeiros, falando todas as línguas.
>
> Santo Agostinho

> Queremos destruir todos os monumentos ridículos "àqueles que morreram pela pátria", que nos olham em todas as aldeias, e em seu lugar construir monumentos aos desertores. Os monumentos aos desertores representarão também aqueles que morreram em combate porque todos eles morreram maldizendo a guerra e invejando a felicidade do desertor. A resistência nasce da deserção.
>
> Guerrilheiro antifascista, Veneza, 1943

Afinal, chegamos a um ponto crucial do nosso argumento. A trajetória que traçamos até agora — do reconhecimento da modernidade como crise à análise das primeiras articulações de uma nova forma imperial de soberania — nos permitiu compreender as transformações da constituição da ordem mundial. Mas essa ordem seria apenas uma casca vazia se não designássemos também um novo regime de produção. Além disso, ainda não fomos capazes de dar uma indicação coerente sobre o tipo de subjetividade política que pode contestar e derrubar as forças do Império, porque essas subjetividades chegarão apenas ao terreno da produção. É como se a

esta altura pudéssemos ver apenas as sombras das figuras que animarão nosso futuro. Desçamos, portanto, à morada oculta da produção para ver as figuras que ali trabalham.

Mesmo quando conseguirmos tocar na dimensão produtiva e ontológica da problemática e das resistências que surgem, ainda não estaremos em posição — nem mesmo no fim do livro — de apontar para qualquer desenvolvimento, já existente e concreto, de uma alternativa política para o Império. E nenhum esquema efetivo desse tipo surgirá jamais de uma articulação teórica como a nossa. Ele só surgirá na prática. Em determinado ponto do seu pensamento, Marx precisou da Comuna de Paris para dar o salto e conceber o comunismo em termos concretos, como alternativa real para a sociedade capitalista. Experiências assim, ou séries de experiências, promovidas pelo gênio da prática coletiva, certamente serão necessárias hoje para dar o próximo passo concreto e criar um novo corpo social além do Império.

Um Grande Sindicato!

Nosso estudo partiu da hipótese de que o poder do Império e os mecanismos de soberania imperial só podem ser compreendidos quando confrontados na escala mais geral, em sua globalidade. Acreditamos que para desafiar o Império e resistir a ele e a seu mercado mundial é necessário propor uma alternativa em nível igualmente global. Qualquer proposta de comunidade particular isolada, definida em termos raciais, religiosos ou regionais, "desvinculada" do Império, protegida de seus poderes por fronteiras fixas, está destinada a acabar como uma espécie de gueto. Não se pode resistir ao Império com um projeto que visa a uma autonomia limitada e local. Não podemos recuar para qualquer forma social anterior, nem seguir adiante isoladamente. Ao contrário, precisamos atravessar o Império para sair do outro lado. Deleuze e Guattari sustentaram que melhor do que resistir à globalização do capital é acelerarmos o processo. "Mas qual é", perguntam eles, "o caminho revolucionário? Existe? — Sair do mercado mundial...? Ou será que se deve ir na direção oposta? Avançar ainda mais no movimento de mercado, de decodificação e desterritorialização?"[1] O Império só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para além de suas limitações atuais. Temos de aceitar o desafio e aprender a pensar e agir globalmente. A globalização precisa ser enfrentada com uma contraglobalização, o Império com um contra-Império.

Nesse sentido, podemos nos inspirar na visão de Santo Agostinho sobre um projeto para contestar o Império romano decadente. Nenhuma comunidade limitada poderia ter êxito e oferecer uma alternativa para o domínio imperial; só uma comunidade universal, católica, reunindo toda a população e todas as línguas numa jornada comum poderia conseguir isso. A cidade divina e a cidade universal dos estrangeiros, juntando-se, cooperando, comunicando-se. Nossa peregrinação na terra, entretanto, em contraste com a de Santo Agostinho, não tem um *telos* transcendente; é e permanece absolutamente imanente. Seu movimento contínuo, reunindo estrangeiros em comunidades, fazendo deste mundo sua casa, é ao mesmo tempo meio e fim, ou melhor, um meio sem um fim.

Desta perspectiva, a organização Operários Industriais do Mundo (Industrial Workers of the World, IWW) é o grande projeto agostiniano dos tempos modernos. Nas primeiras décadas do século XX, os *wobblies*, como eram chamados, organizaram poderosas greves e rebeliões nos Estados Unidos, de Lawrence, Massachusetts, e Paterson, Nova Jersey, a Everett, Washington.[2] O perpétuo movimento dos *wobblies* era, de fato, uma peregrinação imanente, criando uma nova sociedade na casca da velha, sem estabelecer estruturas fixas e estáveis de mando. (Na realidade, a principal crítica ao IWW feita pela esquerda oficial foi e continua sendo a de que suas greves, embora poderosas e com freqüência vitoriosas, nunca produziram estruturas sindicais estáveis.) Os *wobblies* tiveram êxito extraordinário entre as amplas e móveis populações de imigrantes, porque falavam todas as línguas dessa força híbrida de trabalho. As duas histórias aceitas sobre a origem do nome "wobbly" ilustram essas duas características centrais do movimento, sua mobilidade organizacional e seu hibridismo etnolingüístico: a primeira é que *wobbly* supostamente se refere à falta de um centro, a peregrinação flexível e imprevisível da militância IWW; a se-

gunda é que o nome viria da pronúncia deficiente de um cozinheiro chinês em Seattle: "I Wobbly Wobbly." O foco principal do IWW era a universalidade do seu projeto. Operários de todas as línguas e raças do mundo (embora só tenham conseguido ir até o México) e operários de todos os ofícios deveriam se juntar em "Um Grande Sindicato".

Aproveitando a deixa do IWW, e afastando-nos claramente de Santo Agostinho, moldaríamos nossa visão política de acordo com a tradição republicana radical de democracia moderna. O que significa ser republicano hoje? Que sentido pode ter na era pós-moderna assumir a posição antagonista que constituía uma alternativa radicalmente democrática dentro da modernidade? Onde está o ponto de vista a partir do qual a crítica se torne possível e efetiva? Nessa passagem da modernidade para a pós-modernidade, existirá ainda um lugar de onde possamos lançar nossa crítica e construir uma alternativa? Ou, se estamos consignados ao não-lugar do Império, podemos construir um poderoso não-lugar e realizá-lo concretamente, como o terreno de um republicanismo pós-moderno?

O Não-lugar de Exploração

Mencionamos anteriormente que o método teórico de Marx, afinado com a tradição das novas críticas da modernidade, está situado na dialética entre interior e exterior. Lutas proletárias constituem — em termos reais, ontológicos — o motor do desenvolvimento capitalista. Elas obrigam o capital a adotar níveis de tecnologia cada vez mais altos, e dessa maneira transformam os processos de trabalho.[3] As lutas forçam o capital continuamente a reformar as relações de produção e transformar as relações de dominação. Da manufatura à indústria em larga escala, do capital financeiro à reestruturação transnacional e à globalização do mercado, são sempre as iniciativas do poder organizado do trabalho que determinam a figura do desenvolvimento capitalista. Ao longo dessa história, o lugar de exploração é um sítio dialeticamente determinado. O poder do trabalho é o elemento mais interno, a própria fonte do capital. Ao mesmo tempo, entretanto, o poder do trabalho representa o exterior do capital, isto é, o

lugar onde o proletariado reconhece seu próprio valor de uso, sua própria autonomia, e onde baseia sua esperança de libertação. A recusa à exploração — ou mais exatamente a resistência, a sabotagem, a insubordinação, a rebelião e a revolução — constituem a força motriz da realidade que vivemos, e ao mesmo tempo sua oposição ativa. No pensamento de Marx, a relação entre o interior e o exterior do desenvolvimento capitalista é completamente determinada na perspectiva dual do proletariado, tanto dentro como fora do capital. Essa configuração espacial levou a muitas posições políticas fundadas no sonho de afirmar o lugar do valor de uso, puro e separado do valor de troca e das relações capitalistas.

No mundo contemporâneo, essa configuração espacial mudou. De um lado, as relações de exploração capitalista estão se ampliando em toda parte, não limitadas à fábrica mas tendendo a ocupar todo o terreno social. De outro, as relações sociais cobrem completamente as relações de produção, tornando impossível qualquer externalidade entre a produção social e a produção econômica. A dialética entre as forças produtivas e o sistema de dominação já não tem *um lugar determinado*. As próprias qualidades do poder do trabalho (diferença, medida e determinação) já não podem ser captadas, e, da mesma forma, a exploração não pode mais ser localizada e quantificada. De fato, não são atividades produtivas específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo. Esse trabalho abstrato é uma atividade sem lugar certo, e ainda assim é muito poderoso. É o conjunto cooperativo de cérebros e mãos, mentes e corpos; é simultaneamente o não fazer parte e a difusão social criativa do trabalho ativo; é o desejo e o esforço da miríade de operários móveis e flexíveis; e ao mesmo tempo é energia intelectual e lingüística e construção comunicativa de uma multidão de operários intelectuais e afetivos.[4]

O interior definido pelo valor de uso e o exterior do valor de troca não são encontrados em parte alguma, e por isso qualquer política de valor de uso, que sempre se baseou numa ilusão de separabilidade, é agora definitivamente inconcebível. Isso não significa, entretanto, que a produção e a exploração terminaram. Nem a inovação e o desenvolvimento, nem a contínua reestruturação de relações de poder chegaram ao fim. Ao contrário,

hoje mais do que nunca, quando forças produtivas tendem a ser totalmente deslocalizadas, completamente universais, elas produzem não apenas mercadorias mas também ricas e poderosas relações sociais. Essas novas forças produtivas não têm um lugar, entretanto, porque ocupam todos os lugares, e produzem e são exploradas nesse não-lugar indefinido. A universalidade da criatividade humana, a síntese de liberdade, desejo e trabalho ativo, é o que ocorre no não-lugar das relações de produção pós-modernas. O Império é o não-lugar de produção mundial, onde o trabalho é explorado. Em contraste, e sem nenhuma possível homologia com o Império, aqui encontramos de novo o formalismo revolucionário do republicanismo moderno. Isso ainda é formalismo porque não tem um lugar, mas é um formalismo poderoso, agora que é reconhecido não como abstraído dos sujeitos individuais e coletivos, mas como um poder geral que constitui seus corpos e mentes. O não-lugar tem um cérebro, um coração, um torso, e membros, globalmente.

Ser Contra: Nomadismo, Deserção e Êxodo

Este reconhecimento nos leva de volta à questão inicial: o que significa ser republicano hoje? Já vimos que a resposta crítica moderna, que consiste em abrir a dialética entre interior e exterior, já não é possível. Uma noção efetiva de republicanismo pós-moderno terá de ser construída *au milieu*, com base na experiência vivida da multidão global. Um elemento que podemos apontar com o dedo no nível mais fundamental e elementar é a vontade de ser contra. Em geral, a vontade de se opor não parece precisar de explicação. Desobediência à autoridade é um dos atos mais naturais e saudáveis. Parece-nos absolutamente razoável que aqueles que são explorados resistam e — dadas as condições necessárias — se rebelem. Hoje, entretanto, isso pode não ser tão óbvio. Uma longa tradição de cientistas políticos tem dito que a questão a ser respondida não é por que o povo se rebela, mas por que não o faz. Ou, de preferência, como dizem Deleuze e Guattari, "o problema fundamental de filosofia política é ainda exatamente aquele que Spinoza viu com tamanha clareza (e que Wilhelm Reich redescobriu):

'Por que os homens lutam obstinadamente por sua servidão, como se ela os fosse salvar?'"[5] Hoje a primeira questão de filosofia política não é se ou mesmo por que existem resistência e rebelião, mas sim como determinar o inimigo contra o qual se rebelar. De fato, com freqüência a inabilidade para identificar o inimigo é o que conduz à vontade de resistir nesses círculos paradoxais. A identificação do inimigo, entretanto, não é fácil, levando-se em conta que a exploração não é propensa a ter lugar específico, e que estamos imersos num sistema de poder tão profundo e complexo que já não podemos determinar uma diferença ou medida específica. Sofremos a exploração, a alienação e o comando, como sofremos nossos inimigos, mas não sabemos localizar onde se produz a opressão. E apesar disso ainda resistimos e lutamos.

Não se deve exagerar esses paradoxos lógicos. Embora no novo terreno do Império a exploração e a dominação nem sempre possam ser definidas em lugares específicos, elas, todavia, existem. A globalidade do comando que impõem representa a imagem invertida — algo como um negativo fotográfico — da generalidade das atividades produtivas da multidão. E apesar disso, essa relação invertida entre o poder imperial e o poder da multidão não indica qualquer homologia. De fato, o poder imperial já não pode disciplinar os poderes da multidão; pode apenas impor controles sobre as capacidades sociais e produtivas gerais. Do ponto de vista econômico, o regime salarial é substituído, como uma função de regulamentação, por um sistema monetário flexível e global; o comando normativo é deslocado pelos procedimentos de controle e pela polícia; e o exercício da dominação é formado através das redes de comunicação. É assim que a exploração e a dominação constituem um não-lugar geral no terreno imperial. Apesar de a exploração e a dominação ainda serem vividas concretamente na carne da multidão, elas são contudo amorfas, de tal maneira que parece não haver lugar para esconder. Se já não existe um lugar que possa ser reconhecido como fora, precisamos ser contra em toda parte. Esse ser contra torna-se essencial para todas as posições políticas do mundo, todos os desejos que sejam efetivos — talvez o da própria democracia. Os primeiros guerrilheiros antifacistas da Europa, desertores armados confrontando seus governos traidores, foram apropriadamente chamados de "contra-homens".[6] Hoje

o "ser contra" generalizado da multidão precisa reconhecer a soberania imperial como o inimigo, e descobrir os meios adequados para subverter o seu poder.

Aqui vemos outra vez o princípio republicano em sua primeira instância: deserção, êxodo e nomadismo. Se na época disciplinar a sabotagem era a noção fundamental de resistência, na época do controle imperial esta pode ser a *deserção*. Enquanto ser contra, na modernidade, significava com freqüência uma oposição direta e/ou dialética de forças, na pós-modernidade ser contra pode ter mais eficácia, numa atitude oblíqua ou diagonal. Batalhas contra o Império podem ser ganhas por subtração ou defecção. Essa deserção não tem lugar; é a evacuação dos lugares de poder.

Através da História da modernidade, a mobilidade e a migração da força de trabalho romperam as condições disciplinares às quais trabalhadores são compelidos. E o poder exerceu a mais extrema violência contra essa mobilidade. Nesse sentido, a escravidão pode ser considerada, numa série contínua que inclui os diversos regimes de trabalho assalariado, como o mais extremo aparelho repressivo para impedir a mobilidade da força de trabalho. A história da escravidão negra na América demonstra a necessidade vital de controlar a mobilidade dos trabalhadores e, por parte dos escravos, o desejo irreprimível de fugir: dos navios fechados da Middle Passage às rebuscadas técnicas repressivas empregadas contra os escravos fugidos. A mobilidade e o nomadismo em massa de trabalhadores sempre expressam uma recusa e uma busca de libertação: a resistência contra as horríveis condições de exploração e a busca de liberdade e de novas condições de vida. Seria interessante, de fato, escrever uma história geral dos modos de produção pelo prisma do desejo de mobilidade dos trabalhadores (do campo para a cidade, da cidade para a metrópole, de um estado para outro, de um continente para outro), em vez de examinar esse desenvolvimento apenas do prisma da regulamentação das condições técnicas de trabalho pelo capital. Essa história reconfiguraria substancialmente o conceito marxista dos estágios da organização do trabalho, que serviu como arcabouço teórico para numerosos autores, até Polanyi.[7]

Hoje a mobilidade da força de trabalho e dos movimentos migratórios é extraordinariamente difusa e difícil de captar. Mesmo os movimentos

populacionais mais significativos da modernidade (incluindo as migrações brancas e negras através do Atlântico) constituem eventos liliputianos diante dos enormes traslados populacionais de nossa época. Um espectro persegue o mundo, o espectro da migração. Todos os poderes estão aliados numa impiedosa operação contra ela, mas o movimento é irresistível. Junto com a fuga do chamado Terceiro Mundo, existe um fluxo de refugiados políticos e a transferência de força de trabalho intelectual, além dos movimentos em massa do proletariado agrícola, industrial e de serviços. Os movimentos legais e com documentos são esmagados pelas migrações clandestinas: as fronteiras de soberania nacional são peneiras, e toda tentativa de regulamentação completa sofre violenta pressão. Economistas tentam explicar o fenômeno apresentando modelos e equações, que, mesmo se fossem completos, não explicariam esse desejo irreprimível de liberdade de movimento. Com efeito, o que nos empurra por trás é, negativamente, a deserção das miseráveis condições culturais e materiais da reprodução imperial; mas positivamente, o que nos puxa para a frente é a abundância de desejos e a acumulação de capacidades de expressão e produção que os processos de globalização determinaram na consciência de todo indivíduo e de todo grupo social — e, portanto, uma certa dose de esperança. A deserção e o êxodo são uma forma poderosa de luta de classes, dentro da pós-modernidade imperial e contra ela. Essa mobilidade, entretanto, ainda constitui um nível espontâneo de luta, e, como observamos anteriormente, hoje leva com muita freqüência a novas condições desarraigadas de pobreza e miséria.

Uma nova horda nômade, uma nova raça de bárbaros, se erguerá para invadir e evacuar o Império. Nietzsche foi curiosamente presciente do seu destino no século XIX. "Problema: onde estão os bárbaros do século XX? Obviamente eles só vão aparecer e se consolidar depois de enormes crises socialistas."[8] Não podemos dizer exatamente o que Nietzsche previu nesse lúcido delírio, mas, com efeito, que acontecimento recente poderia ser exemplo mais forte do poder de deserção e êxodo, o poder da horda nômade, do que a queda do Muro de Berlim e o colapso de todo o bloco soviético? Na deserção da "disciplina socialista", a mobilidade selvagem e a migração em massa contribuíram substancialmente para o colapso do sistema. De fato,

a deserção de quadros produtivos desorganizou e feriu no coração o sistema disciplinar do burocrático mundo soviético. O êxodo de trabalhadores altamente treinados da Europa Oriental desempenhou papel central em provocar o colapso do Muro.[9] Apesar de referir-se às particularidades do sistema estatal socialista, esse exemplo demonstra que a mobilidade da força de trabalho pode, de fato, expressar e abrir um conflito político e contribuir para a destruição do regime. O que precisamos, entretanto, é mais do que isso. Precisamos de uma força capaz não apenas de organizar as capacidades destrutivas da multidão, mas ainda de constituir uma alternativa por meio dos desejos da multidão. O contra-Império precisa também ser uma visão global, uma nova maneira de viver no mundo.

Numerosos projetos políticos republicanos na modernidade entenderam a mobilidade como um terreno privilegiado para a luta e a organização: dos chamados *socians* da Renascença (artesãos toscanos e lombardos e apóstolos da Reforma que, expulsos de seu país, fomentaram a sedição contra as nações católicas da Europa, da Itália à Polônia) às seitas do século XVII que organizaram viagens transatlânticas em resposta aos massacres na Europa; e dos agitadores da Primeira Guerra Mundial nos Estados Unidos na década de 1910 aos autonomistas europeus da década de 1970. Nesses exemplos modernos, a mobilidade tornou-se uma política ativa e uma posição política estabelecida. Essa mobilidade da força de trabalho e esse êxodo político têm mil fios que se entretecem — velhas tradições e novas necessidades são misturadas, assim como o republicanismo da modernidade é costurado com a moderna luta de classes. O republicanismo pós-moderno, se é que vai aparecer, deverá enfrentar tarefa parecida.

Novos Bárbaros

Aqueles que são contra, enquanto escapam das coações locais e particulares da condição humana, precisam também tentar continuamente construir um novo corpo e uma nova vida. Esta é uma transição necessariamente violenta e bárbara, mas, como diz Walter Benjamin, é uma barbárie positiva: "Barbáries? Exatamente. Afirmamos isto para introduzir uma noção

nova e positiva de barbárie. O que a pobreza da experiência obriga o bárbaro a fazer? Começar de novo, começar do novo." O novo bárbaro "não vê nada permanente. Mas, justamente por isso, vê caminhos por toda parte. Onde outros encontram muros ou montanhas, ali também, ele vê um caminho. Mas porque vê um caminho em toda parte, ele tem de limpar esse caminho em toda parte... Porque vê caminhos em toda parte, ele sempre se coloca em encruzilhadas. Nenhum momento pode estar ciente do que o próximo trará. O que existe, ele reduz a entulho, não por amor ao entulho, mas por amor ao caminho que atravessa o entulho."[10] Os novos bárbaros destroem com uma violência afirmativa e traçam novas trilhas de vida através de sua própria existência material.

Essas disposições bárbaras operam nas relações humanas em geral, mas hoje podemos reconhecê-las antes e acima de tudo nas relações corporais e nas configurações de gênero e sexualidade.[11] Normas convencionais de relações corporais e sexuais entre gêneros e dentro deles estão cada vez mais abertas a desafios e transformações. Os próprios corpos se transformam e sofrem mutações para criar novos corpos pós-humanos.[12] A primeira condição dessa transformação corpórea é o reconhecimento de que a natureza humana não é, de forma alguma, separada da natureza como um todo, de que não existem fronteiras fixas e necessárias entre o homem e o animal, o homem e a máquina, o macho e a fêmea, e assim por diante; é o reconhecimento de que a própria natureza é um terreno artificial aberto a todas as novas mutações e misturas, a todos os hibridismos.[13] Nós não apenas subvertemos conscientemente as fronteiras tradicionais, vestindo-nos de *drag*, por exemplo, como nos movemos numa zona criativa, indeterminada *au milieu*, no meio e sem consideração por essas fronteiras. As mutações corporais de hoje constituem um êxodo antropológico e representam um elemento extraordinariamente importante, mas ainda ambíguo, da configuração do republicanismo "contra" a civilização imperial. O êxodo antropológico é importante sobretudo porque aqui é onde a face positiva, construtiva, da mutação começa a aparecer: uma mutação ontológica em marcha, a invenção concreta de um primeiro *novo lugar no não-lugar*. Essa evolução criativa não ocupa simplesmente um lugar existente, mas inventa um novo lugar; é um de-

sejo que cria um novo corpo; uma metamorfose que rompe todas as homologias naturalistas da modernidade.

Essa noção de êxodo antropológico ainda é muito ambígua, entretanto, porque seus métodos, hibridismo e mutação, são os próprios métodos empregados pela soberania imperial. No mundo sombrio da ficção *cyberpunk*, por exemplo, a liberdade de automodelar-se é com freqüência indistinguível dos poderes de um controle que tudo abrange.[14] Certamente precisamos mudar nossos corpos e nós mesmos, e de modo talvez muito mais radical do que os autores *cyberpunks* imaginam. No mundo contemporâneo, a mutação estética do corpo, hoje comum, como o *piercing*, a tatuagem, a moda punk e suas várias imitações, são indicadores iniciais dessa transformação corporal, mas no fim eles não se ombreiam com a mutação radical que se faz necessária. A vontade de ser contra precisa, na realidade, de um corpo que seja completamente incapaz de se submeter a um comando. Ela precisa de um corpo incapaz de adaptar-se à vida familiar, à disciplina da fábrica, às normas de uma vida sexual tradicional, e assim por diante. (Se seu corpo se recusa a esses modos "normais" de vida, não desespere — use o seu talento!)[15] Além de estar radicalmente despreparado para a normalização, o novo corpo precisa também ser capaz de criar uma nova vida. Devemos ir mais longe na definição desse novo lugar do não-lugar, muito além das simples experiências de mistura e hibridismo, e das experiências feitas em torno deles. Temos de chegar ao ponto de constituir um artifício político coerente, um *tornar-se artificial* no sentido em que os humanistas falavam de um *homohomo* produzido pela arte e pelo conhecimento, e em que Spinoza falava de um corpo poderoso produzido pela mais alta consciência inspirada no amor. Os infinitos caminhos dos bárbaros precisam formar um novo modo de vida.

Essas transformações serão sempre fracas e ambíguas, entretanto, enquanto forem apresentadas apenas em termos de forma e ordem. Em si, o hibridismo é um gesto vazio, e a mera recusa da ordem nos leva simplesmente à beira do nada — ou, pior, esses gestos se arriscam a fortalecer o poder imperial, em vez de desafiá-lo. A nova política só adquire substância real quando mudamos nosso foco da questão de forma e ordem para os regimes e práticas de produção. No terreno da produção, poderemos reconhecer que essa mobilidade e artificialidade não apenas representam as experiências excepcionais de pequenos grupos privilegiados mas também indicam a experiência produtiva comum da multidão. Já no século XIX, os proletários eram reconhecidos como os nômades do mundo capitalista.[16] Mesmo quando vivem fixos num local geográfico (como quase sempre é o caso), sua criatividade e sua produtividade definem migrações corporais e ontológicas. As metamorfoses antropológicas de corpos são estabelecidas pela experiência comum de trabalho e pelas novas tecnologias que têm efeitos constitutivos e implicações ontológicas. Ferramentas sempre funcionaram como próteses humanas, integradas em nossos corpos por práticas de trabalho como uma espécie de mutação antropológica tanto em termos individuais como em termos de vida social coletiva. A forma contemporânea de êxodo e a nova vida bárbara exigem que ferramentas se tornem próteses criativas, libertando-nos das condições da humanidade moderna. Para voltar à digressão marxista que fizemos antes, quando a dialética entre o dentro e o fora chega ao fim, e quando o lugar separado de valor de uso desaparece do terreno imperial, as novas formas de força de trabalho encarregam-se da tarefa de produzir novamente o humano (ou, mais exatamente, o pós-humano). Essa tarefa será cumprida principalmente pelas formas novas e cada vez mais imateriais de poder de trabalho afetivo e intelectual, na comunidade que constituem, na artificialidade que apresentam como projeto.

Com essa passagem, a fase desconstrutiva do pensamento crítico, que de Heidegger e Adorno a Derrida ofereceu um poderoso instrumento de saída da modernidade, perdeu sua eficácia.[17] É agora um parêntese fechado e nos põe diante de uma nova tarefa: construir, num não-lugar, um lugar; construir ontologicamente novas determinações do humano, do viver — uma poderosa artificialidade do ser. A fábula *cyborg* de Donna Haraway, que reside na fronteira ambígua entre homem, animal e máquina, nos apresenta hoje, com muito mais eficácia do que a desconstrução, a esses novos terrenos de possibilidades — mas devemos ter presente que isso é uma fábula e nada mais. A força que, em vez disso, deve empurrar a prática teórica para realizar esses terrenos de metamorfose potencial ainda é (e cada vez com mais intensidade) a experiência comum das novas práticas pro-

dutivas e a concentração de trabalho produtivo no terreno plástico e fluido das novas tecnologias de comunicação, biológicas e mecânicas.

Ser republicano hoje, portanto, significa acima de tudo lutar dentro e construir contra o Império, em seus terrenos híbridos e reguladores. E aqui devemos acrescentar, contra todos os moralismos e todas as posições de ressentimento e nostalgia, que esse novo terreno imperial oferece maiores possibilidades de criação e libertação. A multidão, em sua vontade de ser contra e em seu desejo de libertação, precisa atravessar o Império para sair do outro lado.

PARTE 3

TRANSIÇÕES DE PRODUÇÃO

3.1

OS LIMITES DO IMPERIALISMO

> O mundo é quase todo dividido, e o que resta dele está sendo, conquistado e colonizado. Pensar nessas estrelas que vemos à noite sobre nossas cabeças, nesses vastos mundos que jamais alcançaremos. Eu anexaria os planetas, se pudesse; penso muito nisso. É triste vê-los tão claros e apesar disso tão distantes.
>
> Cecil Rhodes

Por um grande período do século XX, a crítica do imperialismo esteve entre as arenas mais ativas e urgentes da teoria marxista.[1] Muitos desses argumentos estão hoje, sem dúvida, superados, e a situação a que se referem transformou-se completamente. Não quer dizer, entretanto, que não possamos aprender nada com eles. As críticas feitas a eles podem nos ajudar a compreender a transição do imperialismo para o Império, porque em certos sentidos foi prevista essa passagem.

Um dos argumentos principais da tradição do pensamento marxista sobre o imperialismo é o de que existe uma relação intrínseca entre capitalismo e expansão, e de que a expansão capitalista inevitavelmente toma a forma política do imperialismo. O próprio Marx escreveu bem pouco sobre o imperialismo, mas suas análises da expansão capitalista têm importância crucial para toda a tradição de crítica. O que Marx explicou com mais clareza é que o capital constantemente opera mediante uma reconfiguração das fronteiras do interior e do exterior. De fato, o capital não funciona dentro dos limites de um só território e de uma população

fixa, mas transborda de suas fronteiras e internaliza novos espaços: "A tendência a criar o mercado mundial está incluída diretamente no próprio conceito de capital. Todo limite aparece como barreira a ser derrubada."[2] O caráter indócil do capital constitui um ponto de crise sempre presente, que diz respeito à essência do próprio capital: a expansão constante é sua tentativa inadequada mas necessária para matar uma sede insaciável. Não queremos sugerir que tais crises e barreiras levarão, necessariamente, ao colapso do capital. Ao contrário, da mesma maneira que acontece com toda a modernidade, a crise é para o capital uma condição normal, que indica não o seu fim, mas sua tendência e seu modo de operar. A construção do imperialismo pelo capital, e sua marcha para além dele, são dados do complexo jogo entre limites e barreiras.

A Necessidade de um Exterior

Marx analisa a constante necessidade de expansão do capital primeiro concentrando seu estudo no processo de realização e, dessa maneira, na desigual relação quantitativa entre o trabalhador como produtor e o trabalhador como consumidor de mercadorias.[3] O problema da realização é um dos fatores que impelem o capital para além de suas fronteiras e apresenta a tendência para o mercado mundial. A fim de entender o problema, temos que partir da exploração. "Para começar", lemos no *Grundisse*, "o capital força os trabalhadores a superarem o trabalho necessário a fim de chegarem ao trabalho excedente. Só assim ele se realiza, e cria a mais-valia" (p. 421). O salário do trabalhador (correspondente ao trabalho necessário) deve ser menos do que o valor total produzido por ela. Essa mais-valia, entretanto, precisa encontrar um mercado adequado para se realizar. Como cada trabalhador deve produzir mais valor do que consome, a demanda do trabalhador, como consumidor, nunca pode ser uma demanda adequada para a mais-valia. Num sistema fechado, o processo de produção capitalista e de troca é, assim, definido por uma série de limites: "O capital, portanto, postula o tempo de trabalho necessário como limite para o valor de troca da capacidade do trabalho ativo; o tempo de trabalho excedente como limite para o tempo de trabalho necessário; e a mais-valia como limite para o tempo de trabalho excedente" (p. 422). Todas essas barreiras resultam de uma única barreira definida pela relação desigual entre o trabalhador como produtor e o trabalhador como consumidor.

Certamente, a classe capitalista (junto com as outras classes que partilham dos seus lucros) consumirá alguma parte desse valor excedente, mas não todo ele, porque se o fizesse não haveria mais-valia para reinvestir. Em vez de consumir toda a mais-valia, os capitalistas devem praticar a abstinência, ou seja, precisam acumular.[4] O capital, em si, demanda que capitalistas renunciem aos prazeres e se abstenham tanto quanto possível de "desperdiçar" a mais-valia com seu próprio consumo.

Essa explicação cultural da moralidade e abstinência capitalistas, entretanto, é apenas um sintoma das barreiras econômicas reais colocadas dentro da produção capitalista. De um lado, se é para haver lucro, os trabalhadores precisam produzir mais valor do que consomem. De outro, se deve haver acumulação, a classe capitalista e seus dependentes não podem consumir toda a mais-valia. Se a classe trabalhadora e a classe capitalista e seus dependentes não podem formar um mercado adequado e comprar todas as mercadorias proibidas, então, embora a exploração tenha ocorrido e a mais-valia seja obtida, esse valor não pode ser realizado.[5]

Marx indica mais adiante que esse limite é continuamente agravado, à medida que o trabalho se torna cada vez mais produtivo. Com o aumento da produtividade e o conseqüente aumento na composição de capital, o capital variável (isto é, o salário pago aos trabalhadores) constitui uma parte cada vez menor do valor total das mercadorias. Isso quer dizer que o poder de consumo dos trabalhadores fica continuamente menor diante das mercadorias produzidas: "Quanto mais a produtividade se desenvolve, mais ela entra em conflito com a estreita base na qual repousam as relações de consumo."[6] A realização do capital é, dessa forma, impedida pelo problema da "base estreita" dos poderes de consumo. Devemos notar que esse limite nada tem a ver com o absoluto poder de produção de uma população ou seu poder absoluto de consumo (indubitavelmente, o proletariado pode e quer consumir mais), mas refere-se antes ao relativo poder de consumo de uma população dentro das relações capitalistas de produção e reprodução.

Para realizar a mais-valia gerada no processo de produção, e evitar a desvalorização resultante da superprodução, Marx sustenta que o capital precisa ampliar os seus domínios: "Uma precondição da produção baseada no capital é, portanto, a produção de uma esfera de circulação que se amplia constantemente, onde a própria esfera é diretamente ampliada ou onde mais pontos dentro dela são criados como pontos de produção" (p. 407). Pode-se ampliar a esfera de circulação intensificando os mercados existentes dentro da esfera capitalista, mediante novas necessidades e novos desejos; mas a quantidade de salário de que os trabalhadores dispõem para gastar e a necessidade capitalista de acumular traçam um rígido limite a essa expansão. Alternativamente, consumidores adicionais podem ser criados chamando-se novas populações para a relação capitalista, mas isso não pode estabilizar a relação basicamente desigual entre oferta e procura, entre o valor criado e o valor que pode ser consumido pela população de proletários e de capitalistas envolvidos.[7] Ao contrário, os novos proletários serão sempre um mercado frágil para o valor que produzem, e assim apenas reproduzirão, sempre, o problema em escala maior.[8] A única solução efetiva é o capital olhar para fora de si mesmo e descobrir mercados não capitalistas onde permutar mercadorias e realizar seu valor. A expansão da esfera de circulação fora dos domínios capitalistas substitui a desigualdade desestabilizadora.

Rosa Luxemburgo desenvolveu a análise do problema da realização feita por Marx, mas mudou a inflexão dessa análise. Luxemburgo vê no fato de que "consumidores externos com a qualidade de não capitalistas são realmente essenciais" (pp. 365-66) para que o capital realize sua mais-valia como uma indicação da dependência do capital do seu exterior. O capitalismo é "o primeiro modo de economia incapaz de existir por si mesmo, que necessita de outros sistemas econômicos como veículo e como solo".[9] O capital é um organismo que não pode se manter sem olhar constantemente para além de suas fronteiras, alimentando-se de seu ambiente externo. Seu exterior é essencial.

Talvez essa necessidade de ampliar constantemente sua esfera de controle seja a doença do capital europeu, mas seja também o motor que dirigiu a Europa para o posto de dominação mundial na era moderna. "Talvez

então o mérito do Ocidente, que estava confinado em seu estreito 'Cabo da Ásia'", supõe Fernand Braudel, "tenha sido a necessidade do mundo, a necessidade de aventurar-se além da porta da própria casa."[10] O capital, desde o início, tende a ser um poder mundial, ou, mais exatamente, o poder mundial.

Internalizando o Exterior

O capital se amplia não apenas para satisfazer suas necessidades de realização e encontrar novos mercados mas também para satisfazer os requisitos do momento subseqüente no ciclo de acumulação, isto é, o processo de capitalização. Depois que a mais-valia é realizada na forma de dinheiro (por meio de mercados intensificados nos domínios capitalistas e pela confiança nos mercados não capitalistas), essa mais-valia precisa ser reinvestida em produção, isto é, convertida de volta em capital. A capitalização da mais-valia realizada exige, que pelo subseqüente ciclo de produção, o capitalista assegure, para comprar suprimentos adicionais de capital constante (matérias-primas, maquinaria e mais o que preciso for), um capital variável adicional (isto é, poder de trabalho) — e isso, por sua vez, exigirá finalmente uma ampliação ainda maior do mercado para futuras realizações.

A procura de capital constante adicional (sobretudo, mais e mais novos materiais) impele o capital para um imperialismo caracterizado pela pilhagem e pelo roubo. O capital, assegura-nos Rosa Luxemburgo, "saqueia o mundo todo, obtém seus meios de produção de todos os cantos da terra, tomando-os, se preciso à força, de todos os níveis de civilização e de todas as formas de sociedade... Torna-se necessário que o capital gradualmente disponha cada vez mais de todo o globo, para dispor de uma escolha ilimitada de meios de produção, com relação tanto à qualidade quanto à quantidade, de modo a encontrar uma aplicação produtiva para a mais-valia que ele realizou."[11] Na aquisição de meios adicionais de produção, o capital relaciona-se com seu ambiente não capitalista e nele confia, mas não internaliza esse ambiente — ou melhor, não o torna necessariamente capitalista. O exterior continua fora. Por exemplo, ouro e diamantes podem ser

perfeitamente extraídos no Peru e na África do Sul, ou a cana-de-açúcar na Jamaica e em Java, enquanto essas sociedades e essa produção continuam a funcionar por meio de relações não capitalistas.

A aquisição de capital variável adicional, o contrato de novo poder de trabalho e a criação de proletários, por contraste, implicam um imperialismo capitalista. Estender o dia de trabalho da mão-de-obra existente no domínio capitalista pode, é claro, criar força de trabalho adicional, mas existe um limite para esse aumento. Para o restante da sua força de trabalho, o capital precisa continuamente criar e contratar novos proletários entre grupos e países não capitalistas. A proletarização progressiva do ambiente não capitalista é a contínua reabertura dos processos de acumulação primitiva — e, portanto, a capitalização do próprio ambiente não-capitalista. Luxemburgo vê isto como a verdadeira novidade histórica da conquista do capital: "Todos os conquistadores buscaram o alvo de dominar e explorar o país, mas nenhum deles interessou-se em roubar do povo sua força produtiva e destruir sua organização social."[12] No processo de capitalização o exterior é internalizado.

O capital precisa, portanto, não apenas ter livre permuta com sociedades não capitalistas, ou simplesmente apropriar-se de sua riqueza; precisa também transformá-las efetivamente em sociedades capitalistas. Isto ocupa lugar central na definição de Rudolf Hilferding da exportação de capital: "Por 'exportação de capital' eu quero dizer exportação do valor destinado a gerar mais-valia lá fora."[13] O que se exporta é uma relação, uma forma social que gerará a si mesma, ou fará uma réplica de si mesma. Como um missionário ou um vampiro, o capital toca o que é estrangeiro e o torna próprio. "A burguesia", Marx e Engels escrevem, "obriga todas as nações, sob pena de extinção, a adotar o modo burguês de produção; obriga-as a introduzirem em seu meio o que ela chama de civilização, isto é, a tornarem-se burguesas. Numa palavra, ela cria o mundo à sua própria imagem."[14] Em termos econômicos, esse ato de civilizar e modernizar significa capitalização, isto é, incorporação ao ciclo cada vez maior da produção e acumulação capitalistas. Dessa maneira, o ambiente não capitalista (território, formas sociais, culturas, processos produtivos, poder de trabalho e assim por diante) é submetido formalmente ao capital.

Devemos aqui registrar que o capital europeu na realidade não refaz territórios não capitalistas "à sua própria imagem", como se tudo estivesse se tornando homogêneo. De fato, quando os críticos marxistas do imperialismo reconheceram os processos de internalização do exterior do capital, eles geralmente subestimaram o significado do desenvolvimento desigual e da diferença geográfica neles implícita.[15] Cada segmento do ambiente não capitalista é transformado diferentemente, e todos são integrados organicamente no corpo em expansão do capital. Em suma, os diferentes segmentos do exterior são internalizados não num modelo de similitude mas como órgãos diferentes que funcionam juntos num corpo coerente.

Neste ponto, podemos reconhecer a contradição fundamental da expansão capitalista: a confiança do capital no seu exterior, no ambiente não-capitalista, que satisfaz a necessidade de realizar a mais-valia, entra em conflito com a internacionalização do ambiente não capitalista, que satisfaz a necessidade de capitalizar aquela mais-valia realizada. Historicamente, esses dois processos geralmente ocorreram em seqüência. Primeiro, um território e uma população são tornados acessíveis, como um exterior, para troca e realização, e logo depois são levados para dentro do reino da produção capitalista propriamente dita. O importante, entretanto, é que uma vez que um segmento do ambiente foi "civilizado", quando foi organicamente incorporado nas fronteiras recém-ampliadas do domínio da produção capitalista, ele já não pode ser o exterior necessário para realizar a mais-valia do capital. Nesse sentido, a capitalização cria uma barreira para a realização, e vice-versa; ou melhor, a internalização contradiz a confiança no exterior. A sede do capital precisa ser saciada com sangue novo, e precisa buscar continuamente novas fronteiras.

É lógico supor que chegará a hora em que esses dois momentos do ciclo de acumular, realizar e capitalizar entrarão em choque, e um arruinará o outro. No século XIX, o campo para a expansão capitalista (em recursos materiais, força de trabalho e mercados) parecia estender-se infinitamente, na Europa e no resto do mundo. Na época de Marx, a produção capitalista era responsável por uma parte muito pequena da produção global. Poucos países tinham uma produção capitalista substancial (Inglaterra, França e Alemanha), e mesmo eles ainda tinham grandes segmentos de produção

não-capitalista — agricultura de base camponesa, produção artesanal e por aí afora. Luxemburgo sustentava, porém, que sendo a terra finita, o conflito lógico se tornará, finalmente, uma contradição real: "Quanto mais violenta, implacável e integralmente o imperialismo provocar o declínio das civilizações não capitalistas, mais rapidamente ele tirará o chão de sob os pés da acumulação capitalista. Apesar de o imperialismo ser o método histórico de prolongar a carreira do capitalismo, é também o meio seguro de levá-lo a uma rápida conclusão."[16] Essa tensão contraditória está presente em todo o desenvolvimento do capital, mas só é exposta à luz do dia no limite, no ponto de crise — quando o capital é posto diante da finitude dos homens e da terra. Aqui o grande capitalista Cecil Rhodes aparece como o representante paradigmático. Os espaços do globo estão se fechando, e a expansão capitalista encontra-se face a face com seus limites. Rhodes, sempre aventureiro, mira pensativamente as estrelas, frustrado pela tentação cruel dessas novas fronteiras, tão próximas e ao mesmo tempo tão distantes.

Embora suas críticas do imperialismo e da expansão capitalista sejam com freqüência apresentadas em termos estritamente quantitativos, econômicos, para os teóricos marxistas os interesses em jogo são principalmente políticos. Isso não significa que os cálculos econômicos (e as críticas a eles) não devam ser levados a sério; significa, antes, que as relações econômicas precisam ser consideradas da forma como realmente se articulam no contexto histórico e social, como parte das relações políticas de mando e dominação.[17] Para esses autores o maior interesse político na questão da expansão econômica é demonstrar a inevitável relação entre capitalismo e imperialismo. Se o capitalismo e o imperialismo estão essencialmente relacionados, diz a lógica, então toda luta contra o imperialismo (e contra as guerras, a miséria, o empobrecimento e a escravização resultantes) precisa ser também uma luta frontal contra o capitalismo. Qualquer estratégia política destinada a reformar a configuração moderna do capitalismo para torná-lo não imperialista é inútil e ingênua, porque o âmago da reprodução e da acumulação capitalistas implica, necessariamente, a expansão imperialista. O capital não pode se comportar de outra maneira — esta é a sua natureza. Os males do imperialismo não podem ser enfrentados a não ser pela destruição do próprio capitalismo.

Equiparação e Subordinação

O livro de Lenin sobre o imperialismo é basicamente uma síntese das análises de outros autores, feita para torná-las acessíveis ao público em geral.[18] Mas o texto também apresenta contribuições originais, das quais a mais importante é propor a crítica do imperialismo do ponto de vista subjetivo e, assim, vinculá-la à noção marxista do potencial revolucionário das crises. Ele nos dá uma caixa de ferramentas, um conjunto de máquinas para a produção da subjetividade antiimperialista.

Lenin costuma apresentar seus argumentos de modo polêmico. Sua análise do imperialismo é articulada principalmente em torno do desafio às teses de Rudolf Hilferding e Karl Kautsky. Para desenvolver suas críticas, entretanto, Lenin examinou cuidadosamente, às vezes até encampando-as como suas, as suposições teóricas desses dois autores. Mais importante, Lenin adotou a tese fundamental de Hilferding de que, enquanto o capital se expande pela construção imperialista do mercado mundial, surgem obstáculos cada vez maiores à *Ausgleichung* (equiparação) de taxas de lucro entre os diversos ramos e setores de produção. O desenvolvimento capitalista pacífico, entretanto, depende de pelo menos uma tendência à equiparação de condições econômicas: preços iguais para mercadorias iguais, lucro igual para capital igual, salários iguais e igual exploração por trabalho igual, e assim por diante. Hilferding reconheceu que o imperialismo — que estrutura as nações e os territórios de desenvolvimento capitalista de maneira cada vez mais rígida, e delega autoridade a monopólios nacionais — impede a formação de uma taxa equiparada de lucro e, assim, solapa a possibilidade de uma bem-sucedida mediação capitalista do desenvolvimento internacional.[19] Com efeito, a dominação e divisão do mercado mundial por monopólios tornaram o processo de equiparação realmente impossível. Só se os bancos centrais nacionais interviessem, ou melhor, se um banco internacional unificado interviesse, poderia essa contradição, que prenuncia guerras comerciais e guerras de sangue, ser resolvida e apaziguada. Em resumo, Lenin adotou a hipótese de Hilferding de que o capital entrou numa nova fase de desenvolvimento internacional definida pelo monopólio, e de que isso levou a um aumento das contradições e a uma

crise de equiparação. Ele não aceitou, porém, que a utopia de um banco internacional unificado pudesse ser levada a sério, e que uma *Aufhebung* (subordinação) capitalista da crise ainda fosse possível.

Lenin via a posição de Kautsky, que também fez da obra de Hilferding ponto de partida, como mais utópica e danosa. Kautsky sugeriu, com efeito, que o capitalismo poderia alcançar uma real unificação política e econômica do mercado mundial. Os violentos conflitos do imperialismo poderiam ser seguidos por uma nova fase pacífica do capitalismo, uma fase "ultra-imperialista". Os magnatas do capital poderiam se unir num único truste mundial, substituindo a competição e a luta entre capitais financeiros de base nacional por um capital financeiro unido internacionalmente. Podemos, com isso, imaginar uma fase no futuro, sustentava ele, em que o capital adquire uma subordinação e uma resolução pacíficas, nas quais não um banco unificado, mas forças de mercado e monopólios razoavelmente regulados por Estados poderiam ter êxito, de alguma forma, em determinar a equiparação global da taxa de lucro.[20] Lenin concordava com a tese básica de Kautsky de que existe uma tendência no desenvolvimento capitalista à cooperação internacional dos diversos capitais financeiros nacionais e possivelmente à construção de um único truste mundial. O que ele rejeitava com veemência era o fato de que Kautsky usava essa visão de um futuro pacífico para negar as dinâmicas da realidade atual; Lenin, dessa maneira, denunciou seu "desejo profundamente reacionário de abrandar as contradições" da situação atual.[21] Em vez de esperar a chegada de um ultra-imperialismo pacífico no futuro, os revolucionários deveriam agir agora, com base nas contradições apresentadas pela presente organização imperialista do capital.

Dessa forma, enquanto adotava genericamente as propostas analíticas desses autores, Lenin repudiava suas posições políticas. Embora concordasse fundamentalmente com a análise da tendência a um mercado mundial dominado por monopólios feita por Hilferding, ele negava que esse sistema já estivesse funcionando de modo a poder mediar e equiparar a taxa de lucro. Sua negação era mais política do que teórica. Lenin sustentava que o desenvolvimento capitalista na fase de monopólio seria afligido por uma série de contradições e que os comunistas deveriam agir com base nelas.

Era responsabilidade do movimento operário opor-se a toda tentativa capitalista de organizar uma efetiva equiparação de taxas imperialistas de lucro, e era dever do partido revolucionário intervir e aprofundar as contradições objetivas do desenvolvimento. O que precisava ser evitado acima de tudo era a realização dessa tendência ao "ultra-imperialismo", que aumentaria monstruosamente o poder do capital e tiraria, por um longo período, a possibilidade de lutas nos elos mais contraditórios, e por isso mais fracos, da corrente de dominação. Lenin escreve, como esperança ou predição, que "esse desenvolvimento se processa em circunstâncias tais, a tal passo, mediante tais contradições, conflitos e cataclismos — não apenas econômicos, mas políticos, nacionais etc. — que o imperialismo explodirá inevitavelmente e o capitalismo se transformará em seu oposto *muito antes* de um truste mundial se materializar, antes de ocorrer uma amalgamação 'ultra-imperialista' e mundial dos capitais financeiros nacionais".[22]

Aqui a *démarche* lógica de Lenin entre propostas analíticas e posições políticas era certamente tortuosa. Contudo, seu raciocínio era muito efetivo do ponto de vista subjetivo. Como disse Ilya Babel, o pensamento de Lenin seguia "a misteriosa curva da linha reta" que levava a análise da realidade da classe trabalhadora à necessidade de sua organização política. Lenin reconheceu o elemento intempestivo da definição do imperialismo e captou nas práticas subjetivas da classe operária não apenas os obstáculos potenciais para a solução linear da crise de realização do capital (que Luxemburgo também ressaltou), mas ainda a possibilidade existente e concreta de que essas práticas — lutas, insurreições e revoluções — destruíssem o próprio capitalismo.[23] Nesse sentido, Lenin levou a crítica do imperialismo da teoria à prática.

Do Imperialismo ao Império

Um dos mais notáveis aspectos da análise de Lenin é a crítica do imperialismo como conceito político. Lenin reuniu a problemática da soberania moderna e a do desenvolvimento capitalista sob a lente de uma crítica unificada, e costurando as diferentes linhas de crítica pôde enxergar além

da modernidade. Em outras palavras, pelo aperfeiçoamento político do conceito de imperialismo, Lenin, mais do que qualquer outro marxista, pôde antever a transição para uma nova fase do capital além do imperialismo e identificar o lugar (ou, melhor dizendo, o não-lugar) da soberania imperial emergente.

Ao estudar o imperialismo, Lenin concentrou sua atenção não apenas na obra de autores marxistas recentes mas também, recuando no tempo, na obra de John Hobson e em sua versão populista burguesa da crítica do imperialismo.[24] Lenin aprendeu muito com Hobson — o que, a propósito, poderia ter aprendido igualmente bem com os teóricos populistas alemães, franceses ou italianos do imperialismo. Em particular, aprendeu que os Estados-nação europeus modernos usam o imperialismo para transferir para fora de suas próprias fronteiras as contradições políticas que surgem dentro de cada país. O Estado-nação pede que o imperialismo resolva, ou desloque, a luta de classes e seus efeitos desestabilizadores. Cecil Rhodes expressou a essência dessa função do imperialismo com a máxima clareza: "A idéia que afago é uma solução para o problema social, ou seja, a fim de salvar os 40 milhões de habitantes de uma sangrenta guerra civil, nós, estadistas coloniais, precisamos adquirir novas terras para instalar a população excedente, a fim de proporcionar novos mercados para os bens por eles produzidos nas fábricas e minas. O Império, como sempre digo, é uma questão prosaica. Se quiserem evitar a guerra civil, é preciso que se tornem imperialistas."[25] Através do imperialismo, o Estado moderno exporta a luta de classes e a guerra civil para preservar a ordem e a soberania internas.

Lenin via o imperialismo como um estágio estrutural na evolução do Estado moderno. Ele imaginava uma progressão histórica necessária e linear das primeiras formas do moderno Estado europeu para o Estado-nação, e depois para o Estado imperialista. Em cada estágio desse desenvolvimento, o Estado precisou inventar novos meios de obter o consenso popular, e assim o Estado imperialista teve que encontrar uma maneira de incorporar a multidão e suas formas espontâneas de luta de classes a suas estruturas ideológicas de estado; precisou transformar a multidão em povo. Essa análise é a articulação política inicial do conceito de hegemonia, que mais tarde seria essencial para o pensamento de Gramsci.[26]

Dessa maneira, Lenin interpretava o imperialismo populista como simplesmente mais uma variante da proposição de soberania como solução para a crise da modernidade.

Com base nessa interpretação do imperialismo como elemento hegemônico da soberania, Lenin pôde explicar os efeitos de estruturação e as conseqüências totalitárias da política imperialista. Ele compreendeu com grande clareza a dinâmica centrípeta do imperialismo que progressivamente solapa a distinção entre o "dentro" e o "fora" do desenvolvimento capitalista. O ponto de vista da crítica do imperialismo feita por Luxemburgo firmava-se no "fora", isso é, nas resistências que poderiam reorganizar os valores de uso não capitalistas da multidão, tanto nos países dominantes como nos países subordinados. Da perspectiva de Lenin, entretanto, esse ponto de vista e essa estratégia eram insustentáveis. As transformações estruturais impostas pela política imperialista tendem a eliminar qualquer possibilidade de estar fora, tanto nos países dominantes como nos subordinados. O objetivo da crítica precisa localizar-se não fora mas dentro da crise da soberania moderna. Lenin acreditava que com a Primeira Guerra Mundial, na qual o estágio imperialista de soberania moderna levara diretamente ao conflito mortal entre Estados-nação, o ponto de crise tinha chegado.

Finalmente, Lenin reconheceu que, apesar de o imperialismo e da fase de monopólio serem, de fato, expressões da expansão global do capital, as práticas imperialistas, e as administrações coloniais por meio das quais elas eram geralmente buscadas, tinham se tornado obstáculos ao desenvolvimento do capital. Ele ressaltou o fato, notado por muitos críticos do imperialismo, de que a competição, essencial para o funcionamento e a expansão do capital, declina necessariamente na fase imperial, em proporção com o crescimento dos monopólios. O imperialismo, com suas exclusividades comerciais e suas tarifas protetoras, seus territórios nacionais e coloniais, está continuamente propondo e reforçando fronteiras fixas, bloqueando ou canalizando fluxos econômicos, sociais e culturais. Como vimos anteriormente em termos culturais (Seção 2.3), e como Luxemburgo argumenta em termos econômicos, o imperialismo repousa solidamente nessas fronteiras fixas e na distinção entre interior e exterior. O imperialismo, na rea-

lidade, cria uma camisa-de-força para o capital — ou, mais precisamente, num certo ponto as fronteiras criadas pelas práticas imperialistas obstruem o desenvolvimento capitalista e a plena realização do seu mercado mundial. O capital precisa finalmente vencer o imperialismo e destruir os limites entre o interior e o exterior.

Seria exagero dizer que, com base nessas intuições, a análise do imperialismo e de suas crises feita por Lenin leva diretamente à teoria do Império. É verdade, não obstante, que seu ponto de vista revolucionário revelou o nódulo fundamental do desenvolvimento capitalista — ou melhor, o nó górdio que precisava ser desfeito. Ainda que a proposta prática e política de Lenin para a revolução mundial tenha sido derrotada (e logo nos concentraremos nas razões dessa derrota), algo como a transformação que ele previu era, não obstante, necessário. A análise de Lenin da crise do imperialismo teve o mesmo poder e necessidade da análise de Maquiavel da crise da ordem medieval: a reação tinha de ser revolucionária. Esta é a alternativa implícita na obra de Lenin: *ou revolução comunista mundial ou Império,* e há uma profunda analogia entre essas duas opções.

Os Volumes que Faltam ao *Capital*

Para entender a passagem do imperialismo para o Império, além de examinar o desenvolvimento do capital, precisamos entender a genealogia da perspectiva da luta de classes. Essa perspectiva é, na realidade, provavelmente mais decisiva para os movimentos históricos reais. Teorias de transições para o imperialismo e além dele que privilegiam a crítica pura das dinâmicas do capital correm o risco de subestimar o poder do motor real e eficiente que impele o desenvolvimento capitalista desde o seu cerne mais profundo: os movimentos e lutas do proletariado. Esse motor pode ser muito difícil de reconhecer, geralmente porque está mascarado pelas ideologias do Estado e das classes dominantes, mas mesmo quando aparece apenas débil ou esporadicamente, ele é, ainda assim, eficaz. A História só tem uma lógica quando é regida por subjetividades, apenas quando (como diz Nietzsche) a emergência de subjetividades reconfigura causas eficientes e

causas finais no desenvolvimento da História. O poder do proletariado consiste precisamente nisso.

Chegamos portanto à delicada passagem através da qual a subjetividade da luta de classes transforma o imperialismo em Império. Nesta terceira parte do livro traçaremos a genealogia da ordem econômica do Império, para revelar a natureza global da luta de classes proletária e sua habilidade em antever e prefigurar os desenvolvimentos do capital rumo à realização do mercado mundial. Ainda precisamos identificar, contudo, o esquema teórico que nos sustente nesta indagação. As velhas análises do imperialismo não serão suficientes aqui, porque elas acabam se detendo no limiar da análise da subjetividade e concentram-se, antes, nas contradições do desenvolvimento do próprio capital. Precisamos identificar um esquema teórico que ponha no centro do palco a subjetividade dos movimentos sociais do proletariado nos processos de globalização e de constituição da ordem global.

Existe um paradoxo no pensamento de Marx que pode ser particularmente esclarecedor para resolver os problemas que temos diante de nós. Em seus esboços para o rascunho do *Capital,* Marx planejou três volumes que nunca seriam escritos: um sobre salário, outro sobre o Estado e um terceiro sobre o mercado mundial.[27] Pode-se dizer que o conteúdo do volume sobre salário, na medida em que seria um volume sobre assalariados, estava em parte contido nos escritos políticos e históricos de Marx, como *O 18 brumário, As lutas de classes na França,* e nos escritos sobre a Comuna de Paris.[28] A situação dos volumes sobre o Estado e o mercado mundial, entretanto, é diferente. As diversas notas de Marx sobre essas questões são dispersas e inteiramente insuficientes; não existem sequer esboços desses volumes. Os comentários que Marx fez sobre o conceito de Estado são dirigidos menos a uma discussão teórica geral do que a análises específicas de políticas nacionais: sobre o parlamentarismo inglês, o bonapartismo francês, a autocracia russa, e assim por diante. Os limites nacionais dessas situações tornaram impossível uma teoria geral. As características constitucionais de cada Estado-nação eram, na opinião de Marx, condicionadas pela diferença nas taxas de lucro nas diferentes economias nacionais, e pelas diferenças nos regimes de exploração — em resumo, por superdeter-

minações estatais particulares dos processos de valorização nos diferentes sítios nacionais de desenvolvimento. *O Estado-nação era uma organização singular do limite.* Nessas condições uma teoria geral do Estado só poderia ser aleatória e concebida nos termos mais abstratos. As dificuldades de Marx para escrever os volumes do *Capital* sobre o Estado e o mercado mundial estavam, portanto, fundamentalmente ligadas: o volume sobre o Estado não poderia ser escrito enquanto o mercado mundial não se realizasse.

O pensamento de Marx, entretanto, estava orientado para um momento em que a valorização capitalista e os processos políticos de comando convergiriam e se sobreporiam no nível mundial. O Estado-nação desempenhou apenas um papel periférico em sua obra. Os processos de desenvolvimento capitalista determinam a valorização e a exploração como funções de um sistema global de produção, e cada obstáculo que aparece no terreno tende a ser superado a longo prazo. "A tendência a criar o mercado mundial", escreveu ele, "é dada diretamente no próprio conceito de capital. Cada limite aparece como uma barreira a ser superada."[29] Uma teoria marxista do Estado só pode ser escrita quando todas essas barreiras fixas forem superadas e quando o Estado e o capital coincidirem de fato. Em outras palavras, o declínio dos Estados-nação é, num sentido profundo, a plena realização da relação entre o Estado e o capital. "O capitalismo só triunfa", diz Fernand Braudel, "quando se identifica com o Estado, quando é o Estado."[30] Hoje é, talvez, finalmente possível (se ainda se sente a necessidade) esboçar os dois volumes de Marx que faltam; ou, melhor, seguindo o espírito do seu método e reunindo as suas percepções sobre o Estado e o mercado mundial, pode-se tentar escrever uma crítica revolucionária do Império.

A análise do Estado e do mercado mundial também se torna possível no Império por outra razão, porque nesse ponto de desenvolvimento a luta de classes age *sem limite* na organização do poder. Tendo alcançado nível global, o desenvolvimento capitalista está face a face com a multidão, sem mediação. Por esse motivo, a dialética, ou melhor, a ciência do limite e sua organização, se evapora. A luta de classes, impelindo o Estado-nação para sua abolição e, portanto, indo além das barreiras postas por ela, propõe a constituição do Império como o sítio de análise e de conflito. Sem essa barreira, a situação de luta fica completamente aberta. Capital e trabalho se opõem num antagonismo direto. Essa é a condição fundamental de toda teoria política do comunismo.

Ciclos

Do imperialismo ao Império e do Estado-nação à regulamentação política do mercado global: o que estamos testemunhando, considerado sob o ângulo do materialismo histórico, é uma transição qualitativa na História moderna. Quando incapazes de expressar com segurança a enorme importância dessa mudança, às vezes definimos precariamente o que está acontecendo como o ingresso na pós-modernidade. Reconhecemos a pobreza dessa descrição, mas ocasionalmente a preferimos às outras, porque pelo menos a pós-modernidade indica a notável mudança na História contemporânea.[1] Outros autores, entretanto, parecem subestimar a diferença de nossa situação e levam a análise de volta para as categorias de uma compreensão cíclica da evolução histórica. O que estamos vivendo hoje, na opinião deles, seria apenas outra fase nos ciclos que regularmente se repetem das formas de desenvolvimento econômico, ou formas de governo.

Temos conhecimento de numerosas teorias de ciclos históricos, desde aquelas que dizem respeito às formas de governo que herdamos da antigüidade greco-romana até as obras sobre o desenvolvimento cíclico e declínio da civilização em autores do século XX, como Oswald Spengler e José Ortega y Gasset. Existem, é claro, enormes diferenças entre a avaliação cíclica de Platão das formas de governo e a apologia de Políbio do Império Romano, ou entre a ideologia nazista de Spengler e o forte historicismo de Fernand Braudel. Achamos esse modo de raciocinar totalmente inadequado, entretanto, porque toda teoria de ciclos parece rir-se do fato de que a História é um produto da ação humana impondo uma lei objetiva que governa as intenções e resistências, as derrotas e as vitórias, as alegrias e os sofrimentos dos homens. Ou pior, ela faz a ação humana dançar ao ritmo das estruturas cíclicas.

Giovanni Arrighi adotou a metodologia dos longos ciclos para escrever uma análise rica e fascinante do "longo século XX".[2] O livro concentra-se

basicamente em compreender o quanto a crise da hegemonia dos Estados Unidos e da acumulação na década de 1970 (indicada, por exemplo, pela dissociação do dólar do padrão ouro em 1971 e pela derrota militar dos EUA no Vietnã) é uma virada fundamental na História do capitalismo mundial. Para abordar a mudança contemporânea, entretanto, Arrighi acredita que precisamos recuar e situar a crise na longa história dos ciclos de acumulação capitalista. Seguindo a metodologia de Fernand Braudel, Arrighi constrói um enorme aparelho histórico e analítico de quatro grandes ciclos sistêmicos de acumulação capitalista, quatro "longos séculos", que põem os Estados Unidos em linha com os genoveses, os holandeses e os britânicos.

Essa perspectiva histórica leva Arrighi a demonstrar como tudo retorna, ou especificamente como o capitalismo sempre retorna. A crise da década de 1970, portanto, não traz nada de novo. O que está acontecendo com o sistema capitalista hoje comandado pelos Estados Unidos aconteceu com os ingleses cem anos atrás, com os holandeses antes dos ingleses, e com os genoveses antes dos holandeses. A crise indicou uma passagem, que é a virada em todo ciclo sistêmico de acumulação, de uma primeira fase de expansão material (investimento em produção) para uma segunda fase de expansão financeira (incluindo especulação). Essa passagem para a expansão financeira, que Arrighi diz ter caracterizado a economia americana desde o começo da década de 1980, sempre tem caráter outonal; é sinal do fim de um ciclo. Ela indica especificamente o término da hegemonia americana sobre o sistema capitalista mundial, porque o fim de cada longo ciclo sempre indica uma mudança geográfica do epicentro de processos sistêmicos de acumulação de capital. "Mudanças desse tipo", escreve ele, "ocorreram em todas as crises e expansões financeiras que marcaram a transição de um ciclo sistêmico de acumulação para outro."[3] Arrighi sustenta que os Estados Unidos passaram a tocha para o Japão, que vai liderar o novo longo ciclo de acumulação capitalista.

Não nos interessa discutir se Arrighi está certo ou não ao apresentar essas hipóteses sobre declínio dos Estados Unidos e ascensão do Japão. O que mais nos preocupa é que no contexto do argumento cíclico de Arrighi é impossível reconhecer uma ruptura do sistema, uma mudança de

paradigma, um acontecimento. Em vez disso, tudo deve sempre se repetir, e a história do capitalismo torna-se, dessa forma, o eterno retorno da mesma coisa. No fim, essa análise cíclica mascara o motor do processo de crise e reestruturação. Apesar de Arrighi ter feito ampla pesquisa sobre as condições e os movimentos da classe operária no mundo, no contexto do seu livro, e sob o peso do seu aparato histórico, parece que a crise da década de 1970 foi simplesmente parte dos ciclos objetivos e inevitáveis de acumulação capitalista, e não o resultado do ataque proletário e anticapitalista nos países dominantes e nos países subordinados. A acumulação dessas lutas foi o motor da crise, e elas determinaram os termos e a natureza da reestruturação capitalista. Mais importantes do que qualquer debate histórico sobre a crise da década de 1970, entretanto, são as possibilidades de ruptura hoje. Precisamos reconhecer onde, nas redes transnacionais de produção, nos circuitos do mercado mundial, e nas estruturas globais de domínio capitalista existem o potencial de ruptura e o motor de um futuro que não esteja simplesmente condenado a repetir os ciclos passados do capitalismo.

3.2

GOVERNABILIDADE DISCIPLINAR

> Parece politicamente impossível para uma democracia capitalista organizar gastos na escala necessária para fazer a grande experiência que provaria minha conjetura — exceto em condições de guerra.
>
> John Maynard Keynes, 29 de julho de 1940

> O velho imperialismo — exploração para lucro alheio — não tem lugar em nossos planos.
>
> Presidente Harry S. Truman, 20 de janeiro de 1949

A primeira grande onda de análises teóricas marxistas do imperialismo formou-se por volta da Primeira Guerra Mundial. Esse período também foi o começo de mudanças profundas no sistema capitalista mundial. Emergindo da Revolução Soviética de 1917 e da Primeira Grande Guerra Interimperialista, o desenvolvimento capitalista, era óbvio, não podia continuar como antes. Havia, como dissemos, uma escolha clara: revolução comunista mundial ou transformação do imperialismo capitalista em Império. O capital teve de reagir a esse desafio, mas as condições no mundo inteiro não eram muito favoráveis. Na década de 1920, a desordem do desenvolvimento capitalista nos países imperialistas chegara ao auge. O crescimento e a concentração da produção industrial, que a guerra tinha levado ao extremo, continuaram em passo rápido nos países capitalistas dominan-

tes, e a difusão do taylorismo permitiu níveis cada vez mais elevados de produtividade. Essa organização racional do trabalho, entretanto, não conduziu à organização racional dos mercados; ao contrário, apenas agravou sua confusão. Regimes salariais nos países dominantes tornaram-se cada vez mais fortes e mais rígidos segundo o modelo fordiano. Os regimes fixos de altos salários funcionaram em parte como resposta à ameaça trazida pela Revolução de Outubro, uma vacina contra a propagação da doença comunista. Enquanto isso, a expansão colonial persistia, com os espólios de territórios alemães, austríacos e turcos divididos entre os vitoriosos, sob os sujos lençóis da Liga das Nações.

Esse conjunto de fatores estava por trás da grande crise econômica de 1929 — uma crise tanto do superinvestimento capitalista como do subconsumo proletário nos países capitalistas dominantes.[1] Quando a Sexta-Feira Negra de Wall Street declarou a crise oficialmente aberta, os dominantes tiveram de enfrentar os problemas gerais do sistema capitalista e buscar uma solução, se solução houvesse. Aquilo que deveriam ter feito em Versalhes durante as negociações de paz — tratar das *causas* da guerra interimperialista, em vez de simplesmente punir os derrotados[2] — agora precisava ser feito em cada país, individualmente. O capitalismo tinha de ser transformado radicalmente. Os governos dos principais países imperialistas, entretanto, foram incapazes de conseguir isso. Na Grã-Bretanha e na França, a reforma de fato nunca ocorreu, e as poucas tentativas naufragaram diante da reação conservadora. Na Itália e na Alemanha, o projeto de reestruturar as relações capitalistas acabaram evoluindo para o nazismo e o fascismo.[3] No Japão, também, o crescimento capitalista tomou a forma de militarismo e imperialismo.[4] A reforma capitalista só foi adiante nos Estados Unidos, onde se propôs um New Deal democrático. O New Deal representou, de fato, o abandono de formas prévias de regulamentação burguesa do desenvolvimento econômico. Para nossa análise, a importância do New Deal deveria ser medida não apenas em termos de sua capacidade de reestruturar as relações de produção e poder dentro de um único país capitalista dominante, mas também e acima de tudo em termos de seus efeitos pelo mundo — efeitos que não foram diretos nem simples mas, ainda assim, profundos. Com o New Deal o verdadeiro processo de superação do imperialismo começou a deitar raízes.

Um Novo Acordo para o Mundo

Nos Estados Unidos, o New Deal foi apoiado por uma forte subjetividade política entre forças populares e a elite. A continuidade das faces liberal e populista do progressismo americano do começo do século desembocou no programa de ação de Franklin Delano Roosevelt. É correto dizer que FDR resolveu as contradições do progressismo americano forjando uma síntese da vocação imperialista americana e do capitalismo reformista representado por Theodore Roosevelt e Woodrow Wilson.[5] Essa subjetividade foi a força motriz que transformou o capitalismo americano e, durante esse processo, renovou a sociedade americana. O Estado era celebrado não apenas como mediador de conflitos mas também como o motor do movimento social. As transformações da estrutura jurídica do Estado puseram em movimento os mecanismos processuais que permitiriam a participação e expressão vigorosas de uma vasta pluralidade de forças sociais. O Estado também assumiu um papel central na regulamentação da economia, enquanto o keynesianismo foi aplicado às políticas trabalhista e monetária. O capitalismo americano foi espicaçado por essas reformas, e desenvolveu um regime de altos salários, de alto consumo e, certamente, de alta conflitividade. Esse desenvolvimento produziu a trindade que constituiria o moderno Estado de bem-estar social: uma síntese de taylorismo na organização do trabalho, fordismo no regime salarial e keynesianismo na regulamentação macroeconômica da sociedade.[6] Não era um Estado de bem-estar social produzido por políticas econômicas e sociais que misturassem assistência pública e incentivos imperialistas, como fora o caso na Europa, e sim uma condição que cobria as relações sociais em sua totalidade, impondo um regime de disciplina acompanhado de maior participação nos processos de acumulação. Era um capitalismo que queria ser transparente, regulado por um Estado que praticava o planejamento liberal.

Devemos deixar claro que exageramos um pouco na apologia do Esta-

do de bem-estar social de Roosevelt para demonstrar nossa tese central: a de que o modelo do New Deal (respondendo à crise comum a todos os Estados capitalistas dominantes depois da Primeira Guerra Mundial) foi o primeiro caso de forte subjetividade a tender na direção do Império. O New Deal produziu a mais alta forma de governo *disciplinar*. Dizendo governo disciplinar não estamos nos referindo simplesmente às formas jurídicas e políticas que o organizam. Referimo-nos, basicamente, ao fato de que numa sociedade disciplinar, toda a sociedade, com todas as suas articulações produtivas e reprodutivas, é subordinada ao comando do capital e do Estado; e que a sociedade tende, gradualmente mas com uma continuidade inevitável, a ser governada apenas pelo critério da produção capitalista. *Uma sociedade disciplinar é, portanto, uma sociedade-fábrica.*[7] Disciplinaridade é ao mesmo tempo uma forma de produção e uma forma de governo, de tal maneira que a produção disciplinar e a sociedade disciplinar tendem a coincidir completamente. Nessa nova sociedade-fábrica, subjetividades produtivas são forjadas como funções unidimensionais do desenvolvimento econômico. As figuras, estruturas e hierarquias da divisão do trabalho social tornam-se cada vez mais generalizadas e minuciosamente definidas enquanto a sociedade civil é cada vez mais absorvida pelo Estado: as novas regras de subordinação e os regimes capitalistas disciplinares são estendidos por todo o terreno social.[8] É justamente quando o regime disciplinar é levado a seu nível mais alto e a sua mais completa aplicação que ele se revela o limite extremo de um arranjo social, de uma sociedade no processo de ser subjugada. Em grande parte, isso se deve, certamente, ao motor que está por trás do processo, às dinâmicas subjetivas de resistência e revolta, às quais voltaremos na próxima seção.

O modelo do New Deal, portanto, foi acima de tudo um desenvolvimento próprio da política americana, uma resposta à crise econômica nacional, mas também se tornou uma bandeira que o exército dos EUA levantou por toda a Segunda Guerra Mundial. Diversas explicações foram dadas para a entrada dos Estados Unidos na guerra. Roosevelt sempre afirmou que foi arrastado para a guerra contra a sua vontade pelas dinâmicas da política internacional. Keynes e os economistas achavam que as necessidades do New Deal — que se defrontou em 1937 com um

novo tipo de crise, desafiado pela pressão política das demandas operárias — obrigaram o governo americano a optar pela luta. Diante da luta internacional pela nova partilha do mercado mundial, os Estados Unidos não puderam evitar a guerra, especialmente porque com o New Deal a economia americana entrara em outra fase de expansão. Seja como for, a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial vinculou o New Deal indissoluvelmente à crise dos imperialismos europeus e projetou o New Deal na cena do governo mundial como um modelo alternativo e sucessor. A partir daí, os efeitos das reformas do New Deal seriam sentidos em todo o mundo.

Na esteira da guerra, muitos viram o modelo do New Deal como a única saída para a recuperação mundial (sob os poderes pacíficos da hegemonia americana). Como escreveu um comentarista, "só um New Deal para o mundo, de maior alcance e consistência do que nosso vacilante New Deal, poderia evitar a Terceira Guerra Mundial".[9] Os projetos de reconstrução econômica lançados depois da Segunda Guerra de fato impuseram a todos os países capitalistas dominantes, fossem os aliados vitoriosos ou as potências vencidas, uma adesão ao modelo expansivo de sociedade disciplinar de acordo com o modelo construído pelo New Deal. As anteriores características européia e japonesa de assistência pública de base estatal e o desenvolvimento do Estado corporativo (tanto em sua forma liberal como em sua forma nacional-socialista) foram, dessa maneira, substancialmente transformados. O "Estado social" tinha nascido, ou, mais apropriadamente, tinha surgido o Estado disciplinar global, que levou em conta mais ampla e profundamente os ciclos de vida das populações, ordenando sua produção e reprodução dentro de um esquema de pechincha coletiva estabelecido por um regime monetário estável. Com a extensão da hegemonia americana, o dólar tornou-se rei. A iniciativa do dólar (usando o Plano Marshall na Europa e a reconstrução econômica no Japão) constituiu o caminho inevitável para a reconstrução do pós-guerra; o estabelecimento da hegemonia do dólar (pelos acordos de Bretton Woods) vinculou-se à estabilidade de todos os padrões de valor; e o poder militar americano determinou o exercício definitivo da soberania com relação a cada um dos países capitalistas dominantes e subordinados. Até a década de 1960, esse

modelo tornou-se ampliado e aperfeiçoado. Foi a Idade de Ouro da reforma do capitalismo pelo New Deal no palco mundial.[10]

Descolonização, Descentralização e Disciplina

Como resultado do projeto de reforma econômica e social sob hegemonia americana, as políticas imperialistas dos países capitalistas dominantes foi transformada depois da guerra. A nova cena global foi definida e organizada basicamente em torno de três mecanismos ou aparelhos: (1) o processo de descolonização que gradualmente recompôs o mercado mundial em linhas hierárquicas a partir dos Estados Unidos; (2) a descentralização gradual da produção; e (3) a construção de uma estrutura de relações internacionais que espalhou pelo globo o regime produtivo disciplinar e a sociedade disciplinar em suas sucessivas evoluções. Cada um desses aspectos constitui um passo na evolução do imperialismo para o Império.

Descolonização, o primeiro mecanismo, foi certamente um processo penoso e feroz. Já lidamos com ele rapidamente, na Seção 2.3, e vimos seus momentos de convulsão do ponto de vista do colonizado em luta. Aqui precisamos historicizar o processo sob a ótica das potências dominantes. Os territórios coloniais dos derrotados Alemanha, Itália e Japão, é claro, foram completamente dissolvidos ou absorvidos por outras potências. Nessa altura, entretanto, os projetos coloniais dos vitoriosos, (Grã-Bretanha, França, Bélgica e Holanda) também tinham chegado a um impasse.[11] Além de enfrentarem crescentes movimentos de libertação nas colônias, eles se viram igualmente bloqueados pela divisão bipolar entre os Estados Unidos e a União Soviética. Os movimentos de descolonização também foram agarrados nas mandíbulas desse torno de bancada da guerra fria, e os movimentos que se tinham concentrado em sua independência foram forçados a negociar em ambos os lados.[12] O que Truman disse em 1947 durante a crise grega continuava sendo verdade para as forças descolonizadoras e pós-coloniais durante a guerra fria: "Neste momento da História mundial, quase todas as nações têm de escolher entre os possíveis modos de vida."[13]

A trajetória linear de descolonização foi, portanto, interrompida pela

necessidade de selecionar um adversário global e alinhar-se com um dos dois modelos de ordem internacional. Os Estados Unidos, que eram de modo geral favoráveis à descolonização, foram forçados pelas necessidades da guerra fria e pela derrota dos velhos imperialismos a assumir o papel principal de guardiães internacionais do capitalismo e, portanto, tornaram-se herdeiros ambíguos dos velhos colonizadores. Tanto do lado dos representantes anticoloniais como do lado dos Estados Unidos, a descolonização foi distorcida e desviada. Os Estados Unidos herdaram uma ordem mundial, mas uma ordem cujas formas de mando entravam em conflito com seu próprio projeto constitucional, sua forma imperial de soberania. A Guerra do Vietnã foi o episódio final da equívoca herança do manto imperialista pelos Estados Unidos, e correu o risco de impedir qualquer abertura possível de uma "nova fronteira" imperial (veja Seção 2.5). Essa fase foi o obstáculo final para a maturação do novo projeto imperial, que seria construído sobre as cinzas dos velhos imperialismos. Aos poucos, depois da Guerra do Vietnã o novo mercado mundial foi organizado: um mercado mundial que destruiu as fronteiras fixas e os processos hierárquicos dos imperialismos europeus. Em outras palavras, a conclusão do processo de descolonização indicou o ponto de chegada de uma nova hierarquização mundial de relações de dominação — e as chaves estavam firmemente nas mãos dos Estados Unidos. A dolorosa e feroz história do primeiro período de descolonização abriu uma segunda fase na qual o exército de comando cedeu seu poder menos pelas armas pesadas dos militares e mais pelo dólar. Foi um enorme passo adiante na construção do Império.

O segundo mecanismo é definido por um processo de descentralização dos locais e dos fluxos de produção.[14] Aqui, como na descolonização, duas etapas dividem o período posterior à guerra. Uma primeira fase, neocolonial, envolveu a continuidade dos velhos processos hierárquicos imperialistas e a manutenção, se não o aprofundamento, dos mecanismos de troca desigual entre regiões subordinadas e Estados-nação dominantes. O primeiro período, entretanto, foi uma breve fase de transição, e, com efeito, num arco de vinte anos, a cena mudou radicalmente. No fim da década de 1970, ou mais exatamente no fim da Guerra do Vietnã, corporações transnacionais começaram a estabelecer suas atividades firmemente em

todos os cantos do planeta. As transnacionais se tornaram o motor fundamental da transformação econômica e política dos países pós-coloniais e das regiões subordinadas. Em primeiro lugar, serviram para transferir a tecnologia essencial para a construção dos novos eixos produtivos dos países subordinados; em segundo lugar, elas mobilizaram a força de trabalho e as capacidades produtivas locais nesses países: e finalmente as transnacionais coletaram os fluxos de riqueza que começaram a circular em base ampliada através do globo. Esses fluxos múltiplos foram desembocar essencialmente nos Estados Unidos, que garantiram e coordenaram, quando não comandaram diretamente, o movimento e a operação das transnacionais. Essa foi uma fase constituinte decisiva para o Império. Mediante as atividades das corporações transnacionais, a mediação e equiparação das taxas de lucros foram libertadas do poder dos Estados-nação dominantes. Além disso, a constituição de interesses capitalistas vinculados aos novos Estados-nação pós-coloniais, longe de se opor à intervenção das transnacionais, desenvolveu-se no terreno das próprias transnacionais e tendeu a se formar sob o seu controle. Por meio da descentralização de fluxos produtivos, novas economias regionais e uma nova divisão do trabalho começaram a ser determinadas.[15] Ainda não havia ordem global, mas uma ordem estava se formando.

Junto com o processo de descolonização e a descentralização de fluxos, um terceiro mecanismo acarretou a difusão das formas disciplinares de produção e governo pelo mundo. Esse processo era altamente duvidoso. Nos países pós-coloniais, a disciplina exigia que acima de tudo se transformasse a mobilização popular maciça pela libertação num esforço para a produção.[16] O modelo ideológico projetado a partir dos países dominantes (particularmente dos EUA) consistia em regimes salariais fordianos, métodos taylorianos de organização de trabalho, e um Estado de bem-estar social que seria modernizador, paternalista e protetor. Do ponto de vista do capital, o sonho desse modelo era que todo trabalhador, suficientemente disciplinado, fosse permutável no processo produtivo mundial — uma sociedade-fábrica global e um fordismo global. Os altos salários do regime fordiano e a assistência estatal que o acompanhava foram apresentados como a recompensa do operário por ter aceito a disciplinaridade, por entrar na fábrica global. Precisamos ter o cuidado de indicar, entretanto, que essas específicas relações de produção, desenvolvidas nos países dominantes, nunca foram realizadas da mesma forma nas regiões subordinadas da economia geral. O regime de altos salários que caracteriza o fordismo e a ampla assistência social que caracteriza o Estado do bem-estar social só foram realizados em formas fragmentárias e para populações limitadas nos países capitalistas subordinados. Nada disso, entretanto, precisava ser realizado; sua promessa serviu antes como um atrativo ideológico para assegurar um consenso suficiente para o projeto de modernização. A substância real do esforço, a real decolagem para a modernidade, de fato alcançada, foi a difusão do regime disciplinar pelas esferas sociais de produção e reprodução.

Os governantes dos Estados socialistas concordaram, em substância, com esse projeto disciplinar. O conhecido entusiasmo de Lenin pelo taylorismo foi mais tarde suplantado pelos projetos de modernização de Mao.[17] A receita socialista oficial para descolonização também seguiu a lógica essencial ditada pelas transnacionais capitalistas e pelos órgãos internacionais: cada governo pós-colonial teve de criar uma força de trabalho adequada ao regime disciplinar. Numerosos profissionais socialistas (especialmente os que estavam em posição de planejar as economias de países recém-libertos do colonialismo) alegaram que a industrialização seria o caminho inevitável para o desenvolvimento[18] e enumeraram os benefícios da extensão das economias "fordianas periféricas".[19] Os benefícios eram de fato ilusórios, e a ilusão não durou muito, mas isso não poderia alterar significativamente o curso desses países pós-coloniais na rota da modernidade e da disciplinarização. Esse parecia ser o único caminho aberto para eles.[20] Em toda parte, a regra era a disciplinaridade.

Esses três mecanismos — descolonização, descentralização de produção e disciplinaridade — caracterizam o poder imperial do New Deal, e demonstram o quanto ele foi além das velhas práticas do imperialismo. Certamente os formuladores originais das políticas do New Deal nos Estados Unidos na década de 1930 nunca imaginaram uma aplicação tão ampla de suas idéias, mas já na década de 1940, em plena guerra, líderes mundiais começaram a reconhecer seu papel e seu poder no estabelecimento

de uma ordem econômica e política global. Na época da posse de Harry Truman, ele compreendeu que finalmente o velho imperialismo de estilo europeu não poderia fazer parte dos seus planos. Não, a nova era tinha algo novo de reserva.

Para Dentro e para Fora da Modernidade

A guerra fria foi a figura dominante na cena global durante o período de descolonização e descentralização, mas da vantajosa perspectiva de agora temos a impressão de que seu papel foi realmente secundário. Apesar de as oposições especulares da guerra fria terem estrangulado tanto o projeto imperial americano como o projeto stalinista de modernização socialista, esses elementos foram menores dentro do processo total. O elemento verdadeiramente importante, cujo significado vai além da história da guerra fria, foi a gigantesca transformação pós-colonial do Terceiro Mundo, sob a capa da modernização e do desenvolvimento. Em última análise, esse projeto foi relativamente independente das dinâmicas e coações da guerra fria, e pode-se quase dizer, *post factum*, que no Terceiro Mundo a competição entre as duas potências mundiais apenas acelerou os processos de libertação.

É certamente verdade que as elites do Terceiro Mundo, que comandaram as lutas anticolonialistas e antiimperialistas durante esse período, estavam ideologicamente ligadas a um lado ou a outro da guerra fria, e em ambos os casos elas definiram o projeto de massa de libertação em termos de modernização e desenvolvimento. Para nós, entretanto, colocados como estamos no outro lado da modernidade, não é difícil reconhecer a trágica falta de perspectiva envolvida na translado de libertação para modernização. O mito da modernidade — e portanto da soberania, do progresso, do modelo disciplinar, e assim por diante — foi realmente a ideologia exclusiva das elites, mas este não é, aqui, o fator mais importante.

Os processos revolucionários de libertação determinados pela multidão realmente foram além da ideologia da modernização, e nesse processo revelaram uma enorme produção nova de subjetividade. Tal subjetividade não poderia ser contida na relação bipolar EUA-URSS, nem nos dois regimes rivais, que apenas reproduziam os modos de dominação da modernidade. Quando Nehru, Sukarno e Chou En-lai se reuniram na Conferência de Bandung em 1955, ou quando o movimento de não-alinhados formou-se na década de 1960, o que estava sendo expressado não era tanto a enormidade da miséria de seus países, nem a esperança de repetir as glórias da modernização, mas sim, o enorme potencial de liberdade que as populações subalternas produziam.[21] Essa perspectiva não alinhada ofereceu o primeiro vislumbre de um novo desejo generalizado.

A questão do que fazer depois da libertação para não cair no domínio de um lado ou de outro não foi resolvida. O que estava claro, e cheio de potencial, em contraste com isso, eram as subjetividades que impeliam para além da modernidade. A imagem utópica das revoluções soviética e chinesa como alternativas de desenvolvimento desapareceu quando essas revoluções não puderam progredir, ou melhor, quando foram incapazes de encontrar um modo de se adiantar à modernidade. O modelo americano de desenvolvimento parecia igualmente fechado, uma vez que em todo o período posterior à guerra os Estados Unidos se apresentaram mais como uma força policial dos velhos imperialismos do que como um agente de novas esperanças. A luta das populações subalternas por sua libertação continuou sendo uma mistura explosiva e irreprimível. No fim da década de 1960 as lutas de libertação, cuja influência acabou sendo sentida em todos os interstícios do espaço mundial, ganharam uma força, uma mobilidade e uma plasticidade capazes de expulsar o projeto de modernização capitalista (tanto em seu disfarce liberal, como no socialista) para um mar aberto, onde ele perdeu o rumo. Por trás da fachada da divisão bipolar entre EUA e URSS, elas puderam discernir um único modelo disciplinar, e contra esse modelo os enormes movimentos lutaram, em formas mais ou menos ambíguas, mais ou menos mistificadas, mas apesar disso reais. Essa enorme subjetividade aludiu a uma nova mudança de paradigma e a fez necessária.

A insuficiência da teoria e da prática da soberania moderna tornou-se evidente nesse ponto. Nas décadas de 1960 e 1970, embora o modelo de modernização disciplinar já tivesse sido imposto a todo o mundo, ainda que as políticas de bem-estar social postas em marcha pelos países dominantes tivessem se tornado incontornáveis e fossem ingenuamente defen-

didas por dirigentes de países subordinados, e mesmo nesse novo mundo de mídia e redes comunicantes, os mecanismos de soberania moderna já não eram suficientes para governar as novas subjetividades. Devemos assinalar aqui que, como o paradigma da soberania moderna perdeu sua eficácia, também as teorias clássicas de imperialismo e antiimperialismo perderam qualquer poder explanatório que possam ter tido. Em geral, quando essas teorias conceberam a superação do imperialismo elas a enxergaram como um processo que estaria em perfeita continuidade com o paradigma da modernização e da soberania atual. O que ocorreu, entretanto, foi exatamente o contrário. Subjetividades massificadas, populações, classes oprimidas, no instante em que entraram nos processos de modernização começaram a os transformar e ultrapassar. As lutas de libertação, no instante em que foram situadas e subordinadas no mercado mundial, reconheceram a insuficiente e trágica pedra angular da soberania moderna. Exploração e dominação já não poderiam ser impostas em suas novas formas. Quando essas atuais e enormes forças subjetivas emergiram da colonização e alcançaram a modernidade, elas reconheceram que *a principal tarefa não é entrar mas sair da modernidade.*

Rumo a um Novo Paradigma Global

Estava ocorrendo uma mudança de paradigma na ordem econômica e política mundial. Um elemento importante dessa transição foi o fato de que o mercado mundial como estrutura de hierarquia e comando tornou-se mais importante e decisivo em todas as zonas e regiões nas quais os velhos imperialismos tinham operado. O mercado mundial começou a aparecer como a peça central de um aparelho que podia regular redes globais de circulação. Essa unificação ainda era proposta apenas num nível formal. Os processos que surgiram no terreno conflituoso das lutas de libertação e de circulação capitalista em expansão não eram necessária ou imediatamente compatíveis com as novas estruturas do mercado mundial. A integração prosseguiu de maneira desigual e em diferentes velocidades. Em diversas regiões e com freqüência dentro da mesma região, formas variadas de trabalho e produção coexistiam, assim como diferentes regimes de reprodução social. O que pode ter parecido um coerente eixo central da reestruturação de produção global partiu-se em milhares de fragmentos particulares e o processo unificador foi vivido singularmente em toda parte. Longe de ser unidimensional, o modo de reestruturação e unificação do comando da produção foi, na realidade, uma explosão de inumeráveis sistemas produtivos diferentes. Os métodos da unificação do mercado mundial operavam paradoxalmente por diversidade e diversificação, mas sua tendência era, sem dúvida, real.

Vários efeitos importantes surgiram da tendência à unificação do mercado mundial. De um lado, a ampla difusão do modelo disciplinar da organização de trabalho e da sociedade para fora das regiões dominantes produziu no resto do mundo um estranho efeito de proximidade, simultaneamente tornando-o mais próximo e isolando-o num gueto. Ou seja, as lutas de libertação achavam-se "vitoriosas" mas, apesar disso, consignadas a uma área do mercado mundial — um vasto gueto com fronteiras indeterminadas, uma cidade de barracos, uma favela. De um lado, enormes populações passaram pelo que pode ser chamado de *emancipação salarial* como resultado desses processos. Emancipação salarial significava a entrada de grandes massas de trabalhadores no regime disciplinar da moderna produção capitalista, fosse numa fábrica, nos campos, ou em algum outro lugar de produção social, e por conseqüência, essas populações foram libertadas da semi-escravidão que o imperialismo tinha perpetuado. Entrar no sistema de salários pode ser sangrento (e tem sido); pode reproduzir sistemas de repressão feroz (e tem feito isso); mas mesmo nos barracos das novas comunidades de choupanas e favelas, a relação salarial determina a constituição de novas necessidades, de novos desejos e demandas. Por exemplo, os camponeses que se tornam operários assalariados e que ficam sujeitos à disciplina da nova organização de trabalho vivem, em muitos casos, em piores condições, e não se pode dizer que sejam mais livres do que o tradicional trabalhador territorializado; mas são imbuídos de um *novo desejo de libertação.* Quando o novo regime disciplinar cria a tendência para um mercado global de força de trabalho, constrói também a possibilidade de sua antítese. Ele constrói o desejo de escapar do regime

disciplinar e, tendencialmente, uma multidão indisciplinada de operários que querem ser livres.

A crescente mobilidade de grandes porções do proletariado é outra importante conseqüência da unificação tendencial do mercado mundial. Em contraste com os velhos regimes imperialistas nos quais correntes de mobilidade de trabalho eram basicamente reguladas verticalmente, entre colônia e metrópole, o mercado mundial abre caminhos horizontais mais largos. A constituição de um mercado global organizado de acordo com um modelo disciplinar é atravessada por tensões que abrem mobilidade em todos os sentidos; é uma mobilidade transversal mais rizomática do que arborescente. Nosso interesse aqui é não apenas dar uma descrição fenomenológica da situação atual, mas também reconhecer as possibilidades inerentes a essa situação. A nova mobilidade transversal de força de trabalho disciplinada é significativa porque indica uma busca real e poderosa da liberdade e a formação de desejos novos e nômades que não podem ser contidos e controlados dentro do regime disciplinar.[22] É verdade que muitos trabalhadores no mundo estão sujeitos a migrações forçadas em circunstâncias terríveis que, em si mesmas, dificilmente são libertadoras. É certo, também, que essa mobilidade raramente aumenta o custo da força de trabalho; na realidade, com mais freqüência ela o diminui, e, ao contrário, faz crescer a competição entre os trabalhadores. A mobilidade, entretanto, acarreta um alto preço para o capital, que é o desejo maior de libertação.

Alguns importantes efeitos macroeconômicos derivam dessa nova mobilidade introduzida pelo paradigma disciplinar do capital. A mobilidade de populações torna cada vez mais difícil administrar mercados nacionais (particularmente mercados de trabalho nacionais) individualmente. O domínio adequado para a aplicação do comando capitalista não é mais delimitado pelas fronteiras nacionais ou internacionais de sempre. Trabalhadores que fogem do Terceiro Mundo para o Primeiro em busca de trabalho ou riqueza contribuem para prejudicar as fronteiras entre os dois mundos. O Terceiro Mundo não desaparece, realmente, no processo de unificação do mercado mundial, mas entra no Primeiro, estabelece-se no seu coração como gueto, comunidade de barracos, favela, continuamente

produzido e reproduzido. Por sua vez, o Primeiro Mundo é transferido para o Terceiro na forma de bolsas de valores e bancos, corporações transnacionais e tristes arranha-céus de dinheiro e comando. A geografia econômica e a geografia política são ambas desestabilizadas de tal maneira que as fronteiras entre as diversas zonas são, elas próprias, fluidas e móveis. Como resultado, o mercado mundial tende a ser o único domínio coerente para a aplicação efetiva da administração e do comando capitalistas.

Neste ponto, os regimes capitalistas precisam passar por um processo de reforma e reestruturação para assegurar sua capacidade de organizar o mercado mundial. Essa tendência emerge claramente apenas na década de 1980 (e se estabelece definitivamente depois do colapso do modelo soviético de modernização), mas, já no momento em que surge, suas principais características estão claramente definidas. Tem de ser um novo mecanismo de controle geral do processo global e, portanto, um mecanismo capaz de coordenar politicamente as novas dinâmicas do domínio do capital e as dimensões subjetivas dos atores; precisa ser capaz de articular a dimensão imperial de comando e a mobilidade transversal das pessoas. Na próxima seção veremos como esse processo foi realizado historicamente, e começaremos a tratar diretamente dos processos de constituição de um aparelho global de governo.

Subordinação Real e o Mercado Mundial

Antes de prosseguir, o desenvolvimento do nosso estudo exige que olhemos mais atentamente para a relação entre essa tendência à realização do mercado mundial e o paradigma de produção e governo disciplinares. De que forma a difusão de regimes disciplinares pelo mundo representa um momento genealógico fundamental do Império? Podemos dar uma explicação vinculando a descrição feita por Marx das fases da subordinação capitalista da sociedade à sua análise da tendência ao mercado mundial. Os dois movimentos coincidem, de fato, num certo ponto, ou na realidade a subordinação capitalista da sociedade tende a completar-se na construção do mercado mundial.

Vimos anteriormente que as práticas do imperialismo envolvem a internalização do exterior do capital, e são, portanto, processos de *subordinação formal* do trabalho ao capital. Marx usa o termo "subordinação formal" para designar processos pelos quais o capital incorpora suas próprias relações de produção práticas de trabalho originadas fora de seus domínios.[23] Os processos de subordinação formal estão, portanto, intrinsecamente ligados à extensão do domínio da produção e dos mercados capitalistas. A certa altura, quando a expansão capitalista atinge o seu limite, os processos de subordinação formal já não podem desempenhar o papel principal. Os processos de *subordinação real* do trabalho ao capital não contam com o exterior e não envolvem os mesmos meios de expansão. Mediante a subordinação real, a integração do trabalho ao capital torna-se mais intensa do que extensa, e a sociedade é cada vez mais moldada pelo capital. Existem certos processos de subordinação real sem um mercado mundial, mas não pode haver um mercado mundial plenamente realizado sem os processos de subordinação real. Em outras palavras, a realização do mercado mundial e da equiparação real, ou pelo menos da administração de margens de lucro em escala mundial, não pode simplesmente resultar de fatores financeiros ou monetários, mas precisa ser conseguida pela transformação das relações sociais e de produção. A disciplina é o mecanismo central dessa transformação. Quando uma nova realidade social se forma, integrando o desenvolvimento de capital e a proletarização da população num único processo, a atitude política de comando deve ser modificada e articulada de forma e escala adequadas ao processo, um quase-estado global do regime disciplinar.

As intuições de Marx sobre os processos de subordinação real não nos fornecem a chave de que precisamos. A transição da subordinação formal para a subordinação real precisa ser explicada por meio das práticas de forças subjetivas em atividade. Em suma, a disciplinaridade levada ao extremo, imposta pela taylorização global dos processos de trabalho, não pode determinar de fato a necessidade de uma nova forma de comando, a não ser pela expressão de ativas subjetividades sociais. A globalização dos mercados, longe de ser simplesmente o fruto abominável da organização capitalista, foi, na realidade, o resultado dos desejos e demandas da força de

trabalho taylorista, fordiana e disciplinada no mundo inteiro. Nesse sentido, os processos de subordinação formal previram e levaram à maturidade a subordinação real, não porque esta última fosse produto da primeira (como o próprio Marx parecia acreditar), mas porque, na primeira, estavam construídas as condições de libertação e luta que só a última poderia controlar. Os movimentos de subjetividades interessadas forçaram o desenvolvimento a continuar — e proclamaram que seria impossível voltar atrás. Em resposta a esses movimentos nos países dominantes, tanto quanto nos subordinados, uma nova forma de controle teve se ser proposta para estabelecer o comando sobre o que já não era controlável em termos disciplinares.

Acumulações Primitivas

Justamente quando parece estar desaparecendo do palco mundial, o proletariado se torna a figura universal do trabalho. Essa afirmação não é o paradoxo que aparenta. O que desapareceu foi a posição hegemônica da classe operária industrial, que não se desfez nem mesmo declinou em números — apenas perdeu sua posição hegemônica e mudou geograficamente. Entendemos que o conceito de "proletariado" não se aplica apenas à classe operária industrial, mas a todos aqueles que são subordinados pelo capital, que por ele são explorados e que produzem segundo suas normas. Dessa perspectiva, portanto, como o capital globaliza cada vez mais suas relações de produção, todas as formas de trabalho tendem a se proletarizar. Em todas as sociedades e no mundo inteiro o proletariado é, cada vez mais, a figura geral do trabalho social.

Marx descreveu os processos de proletarização em termos de acumulação primitiva, a acumulação necessária numa primeira fase, antes que a produção e a reprodução capitalistas comecem a surgir. É necessário para isso não apenas uma acumulação de riqueza ou propriedade, mas uma acumulação social, a criação de capitalistas e de proletários. O processo histórico essencial, portanto, envolve acima de tudo o divórcio entre o produtor e os meios de produção. Para Marx era suficiente descrever o exemplo inglês dessa transformação social, pois a Inglaterra representava o

"ponto mais alto" do desenvolvimento capitalista na época. Na Inglaterra, explica Marx, a proletarização foi obtida primeiro pela construção de cercas nas terras comuns e pelo despejo de camponeses por propriedades, e depois pela punição brutal do nomadismo e da vadiagem. Dessa maneira, o campônio inglês foi "libertado" de todos os meios anteriores de subsistência, arrebanhado nas novas cidades industriais, e preparado para a relação salarial e a disciplina de produção capitalista. O motor central para a criação de capitalistas, em contraste com isso, veio de fora da Inglaterra, do comércio — ou, melhor dizendo, da conquista, do tráfico de escravos e do sistema colonial. "Os tesouros capturados fora da Europa por pilhagem, escravização e assassinato", escreve Marx, "desaguaram na pátria-mãe e lá foram transformados em capital."[1] O enorme fluxo de riqueza encheu até transbordar as capacidades das velhas relações feudais de produção. Surgiram capitalistas ingleses para personificar esse novo regime de comando capaz de explorar a nova riqueza.

Seria um erro, entretanto, tomar a experiência capitalista de tornar-se proletário e tornar-se capitalista como representativa de todas as outras experiências. Nos últimos trezentos anos, enquanto as relações capitalistas de produção e reprodução se espalharam pelo mundo, apesar de a acumulação capitalista sempre implicar a separação do produtor e dos meios de produção, e portanto a criação de classes de proletários e de capitalistas, cada processo de transformação social foi, todavia, único. Em cada caso as relações sociais e produtivas anteriores eram diferentes, os processos de transição foram diferentes, e até a forma resultante das relações capitalistas de produção, e especialmente de reprodução, foi diferente, de acordo com desigualdades culturais e históricas específicas.

Apesar dessas importantes diferenças, é útil agrupar os processos modernos de acumulação primitiva em dois modelos gerais, que acentuam a relação entre riqueza e comando, e entre interior e exterior. Em todos os casos, a acumulação primitiva de capital requer uma nova combinação de riqueza e comando. O que distingue o primeiro modelo, que Marx descreveu para o caso inglês e que se aplica geralmente a toda a Europa, é que a nova riqueza para a acumulação primitiva de capital vem de fora (dos territórios coloniais) e o comando surge internamente (pela evolução das relações de produção inglesa e européia). No segundo modelo, que caracteriza a maioria dos processos modernos de acumulação primitiva fora da Europa, invertem-se os termos, e a nova riqueza nasce de dentro e o comando vem de fora (geralmente de uma capital européia). Essa inversão de riqueza/comando e interior/exterior nos dois modelos leva a toda uma série de diferenças na formação econômica, política e social de capital mundo a fora. Muitas dessas diferenças derivadas dos dois modelos foram apropriadamente descritas por teóricos do subdesenvolvimento em termos de formações capitalistas centrais e periféricas.[2]

À medida que passamos da modernidade para a pós-modernidade, os meios de acumulação primitiva de fato continuam. A acumulação primitiva não é um processo que se dá uma vez e está resolvido; ao contrário, as relações capitalistas de produção e classes sociais têm de ser reproduzidas continuamente. O que mudou foi o modelo ou o modo de acumulação primitiva. Antes de tudo, o jogo entre o dentro e o fora que distingue os dois modelos modernos declinou progressivamente. Mais importante, a natureza do trabalho e da riqueza acumulada está mudando. Na pós-modernidade a riqueza social acumulada é, cada vez mais, imaterial; ela envolve relações sociais, sistemas de comunicação, informação e redes afetivas. Analogamente, o trabalho social vai se tornando mais imaterial; ele simultaneamente produz e reproduz diretamente todos os aspectos da vida social. Como o proletariado está se tornando a figura universal de trabalho, o objeto do trabalho proletário torna-se igualmente universal. O trabalho social produz a própria vida.

Devemos ressaltar o papel central que a acumulação de informações desempenha nos processos de acumulação primitiva pós-moderna, e a socialização cada vez maior da produção. À medida que a nova economia da informação emerge, um certo acúmulo de informação é necessário antes que a produção capitalista possa ocorrer. A informação leva através de suas redes tanto a riqueza como o comando de produção, rompendo concepções anteriores de dentro e fora, mas também reduzindo a progressão temporal que tinha, anteriormente, definido a acumulação primitiva. Em outras palavras, a acumulação de informações (como a acumulação primitiva analisada por Marx) destrói ou pelo menos desestrutura os processos

produtivos previamente existentes, mas (diferentemente da acumulação primitiva de Marx) integra de imediato esses processos produtivos em suas próprias redes, e gera nos diferentes domínios de produção os mais altos níveis de produtividade. A seqüência temporal de desenvolvimento é, portanto, reduzida à imediação, enquanto a sociedade inteira tende a ser integrada, de algum modo, às redes de produção de informações. As redes de informação tendem a algo como uma simultaneidade de produção social. A revolução do acúmulo de informações requer, por conseguinte, um enorme salto para a frente na mais vasta socialização da produção. Essa crescente socialização, juntamente com a redução do espaço social e da temporalidade, é um processo que, sem dúvida, beneficia o capital com produtividade crescente, mas é também um processo que aponta para além da era do capital, rumo a um novo modo social de produção.

3.3

RESISTÊNCIA, CRISE, TRANSFORMAÇÃO

A continuidade da luta é simples: os operários precisam apenas de si mesmos e do patrão que têm diante deles. Mas a continuidade da organização é coisa rara e complexa: tão logo se institucionaliza, ela é rapidamente usada pelo capitalismo, ou pelos movimentos operários a serviço do capitalismo.

Mario Tronti

A Nova Esquerda saltou... da bamboleante pélvis de Elvis.

Jerry Rubin

Propusemos anteriormente a Guerra do Vietnã como um desvio do projeto constitucional dos Estados Unidos e sua tendência para o Império. A guerra foi também, entretanto, uma expressão do desejo de liberdade dos vietnamitas, uma expressão de subjetividade camponesa e proletária — um exemplo fundamental de resistência às formas finais de imperialismo e ao regime disciplinar internacional. A Guerra do Vietnã representa uma verdadeira virada na História do capitalismo contemporâneo, na medida em que a resistência vietnamita é concebida como o centro simbólico de toda uma série de lutas no mundo inteiro, até aquele ponto separadas e distantes umas das outras. Os camponeses subordinados ao capital multinacional, o proletariado (pós-)colonial, a classe operária industrial nos países capitalistas dominantes, e os novos estratos de proletariado intelectual em toda

a parte tendiam a um sítio comum de exploração na sociedade-fábrica do regime disciplinar globalizado. As diversas lutas convergiram contra um inimigo comum: *a ordem disciplinar internacional.* Uma unidade objetiva foi estabelecida, às vezes com a consciência daqueles que lutavam, às vezes sem ela. O longo ciclo de lutas contra os regimes disciplinares chegara à maturidade, e forçou o capital a modificar suas próprias estruturas e submeter-se a uma mudança de paradigma.

Dois, Três, Muitos Vietnãs

No fim da década de 1960, o sistema internacional de produção capitalista estava em crise.[1] A crise capitalista, como Marx nos informa, é uma situação que requer que o capital se submeta a uma desvalorização geral e a um profundo reajuste das relações de produção, como resultado da pressão que o proletariado exerce sobre a taxa de lucro. Em outras palavras, a crise capitalista não é simplesmente uma função da própria dinâmica do capital, mas é causada diretamente por conflito proletário.[2] Essa noção marxista de crise ajuda a trazer à luz as características mais importantes da crise do fim da década de 1960. Compreende-se melhor a queda da taxa de lucro, e a ruptura das relações de comando nesse período, quando elas são vistas como *resultado* da confluência e acumulação de ataques proletários e anticapitalistas contra o sistema capitalista internacional.

Nos países capitalistas dominantes, esse período foi testemunha de um ataque operário da mais alta intensidade, dirigido principalmente contra os regimes disciplinares de trabalho capitalista. O ataque exprimiu-se, antes de tudo, como uma recusa geral ao trabalho e, especificamente, como uma recusa ao trabalho de fábrica. Ele tinha como alvos a produtividade e qualquer modelo de desenvolvimento baseado em aumento da produtividade do trabalho de fábrica. O repúdio ao regime disciplinar e a afirmação da esfera de não-trabalho tornaram-se as características definidoras de um novo conjunto de práticas coletivas e de uma nova forma de vida.[3] Depois, o ataque serviu para subverter as divisões capitalistas do mercado de trabalho. As três características primárias do mercado de trabalho — a separação de grupos sociais (por classe, raça, etnia ou sexo), a fluidez do mercado de trabalho (mobilidade social, terceirização, novas relações entre trabalho produtivo direta e indiretamente, e assim por diante), e as hierarquias do mercado de trabalho abstrato — foram ameaçadas pela crescente rigidez e comunalidade das demandas trabalhistas. A crescente socialização do capital levou também à unificação social do proletariado. Essa voz cada vez mais unificada propôs a demanda geral por um salário social garantido e um nível de bem-estar social muito alto.[4] Em terceiro e último lugar, o ataque operário voltou-se diretamente contra o comando capitalista. A recusa ao trabalho e a unificação social do proletariado juntaram-se num ataque frontal contra a organização coercitiva do trabalho social e as estruturas disciplinares de comando. Esse ataque operário foi totalmente político — mesmo quando muitas práticas coletivas, particularmente dos jovens, pareciam decididamente apolíticas — na medida em que expôs e atingiu os centros nervosos políticos da organização econômica do capital.

As lutas camponesas e proletárias nos países subordinados também impuseram uma reforma aos regimes políticos locais e internacionais. Décadas de luta revolucionária — da Revolução Chinesa ao Vietnã, e da Revolução Cubana às numerosas lutas de libertação da América Latina, da África e do Mundo Árabe — provocaram uma onda proletária de demanda salarial que diversos regimes do reformismo socialista e/ou nacionalista tiveram de satisfazer, e que diretamente desestabilizou o sistema econômico internacional. A ideologia da modernização, mesmo quando não trouxe "desenvolvimento", criou novos desejos que excederam as relações estabelecidas de produção e reprodução. O súbito aumento nos custos da matéria-prima, da energia e de certas mercadorias agrícolas nas décadas de 1960 e 1970 foi um sintoma desses novos desejos e da crescente pressão do proletariado internacional sobre os salários. Os efeitos dessas lutas não apenas foram quantitativos mas também determinaram um novo elemento qualitativo que marcou profundamente a intensidade da crise. Por mais de cem anos as práticas do imperialismo tinham trabalhado para subordinar todas as formas de produção ao comando do capital, no mundo inteiro, e essa tendência foi apenas intensificada no período de transição. A tendência criou, necessariamente, uma unidade potencial ou virtual do proleta-

riado internacional. Essa *unidade virtual* nunca foi plenamente efetivada como *unidade política global,* mas ainda assim teve efeitos substanciais. Em outras palavras, as poucas instâncias da organização internacional efetiva e consciente do trabalho não são o que aqui parece mais importante, mas, antes, a coincidência *objetiva* de lutas que se sobrepõem precisamente porque, apesar de sua diversidade radical, foram todas dirigidas contra o regime disciplinar internacional do capital. A coincidência cada vez maior determinou o que chamamos de acumulação de lutas.

Essa acumulação de lutas solapou a estratégia capitalista que de há muito se baseara nas hierarquias das divisões internacionais de trabalho para impedir qualquer união global de operários. Já no século XIX, antes que o imperialismo europeu alcançasse sua plenitude, Engels lamentava o fato de que o proletariado inglês fora posto na posição de "aristocracia do trabalho", porque seus interesses estavam do lado do projeto imperialista britânico e não ao lado das fileiras da força de trabalho colonial. No período do declínio dos imperialismos, fortes divisões internacionais de trabalho certamente persistiram, mas as vantagens imperialistas de qualquer classe operária nacional tinham começado a mirrar. As lutas comuns do proletariado nos países subordinados acabaram com a possibilidade da velha estratégia imperialista de transferir a crise do terreno metropolitano para seus territórios subordinados. Já não era factível recorrer à velha estratégia de Cecil Rhodes, que consistia em aplacar os perigos domésticos da luta de classes na Europa mudando as pressões econômicas para a ordem ainda pacífica do terreno imperialista dominado, mantido com técnicas de brutal eficácia. O proletariado no terreno imperialista estava, agora, organizado, armado e era perigoso. Havia, portanto, uma tendência à união do proletariado internacional ou multinacional, num ataque comum ao regime disciplinar capitalista.[5] A resistência e iniciativa do proletariado nos países subordinados repercutiram como símbolo e modelo acima e dentro do proletariado dos países capitalistas dominantes. Graças a essa convergência, as lutas operárias no domínio do capital internacional já decretaram o fim da divisão entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, e a potencial integração política de todo o proletariado global. A convergência de lutas propôs em escala internacional o problema de transformar a cooperação

do trabalho em organização revolucionária e pôr em prática a união política virtual.

Com essa convergência objetiva e acumulação de lutas, perspectivas terceiro-mundistas, que antes já tinham limitada utilidade, agora se tornaram completamente inúteis. Entendemos que o terceiro-mundismo é definido pela noção de que a contradição primária e o antagonismo do sistema capitalista internacional ocorrem entre o capital do Primeiro Mundo e a mão-de-obra do Terceiro.[6] O potencial de revolução reside, portanto, direta e exclusivamente, no Terceiro Mundo. Essa visão tem sido evocada implícita e explicitamente numa variedade de teorias de dependência, teorias de subdesenvolvimento e perspectivas de sistemas mundiais.[7] O mérito limitado da perspectiva terceiro-mundista era que ela se opunha diretamente à visão "primeiro-mundista" ou eurocêntrica de que a inovação e a mudança sempre se originaram, e só podem se originar, na Euro-América. Sua oposição especular a essa falsa reivindicação, entretanto, só conduz a uma posição igualmente falsa. Achamos essa perspectiva terceiro-mundista inadequada, porque ignora as inovações e os antagonismos do trabalho no Primeiro e Segundo Mundos. Além disso, e mais importante para a nossa argumentação, a perspectiva terceiro-mundista é cega para a convergência real de lutas em todo o globo, tanto nos países dominantes como nos subordinados.

Resposta Capitalista à Crise

À medida que a confluência global de lutas minava as capacidades de disciplina capitalista e imperialista, a ordem econômica que dominara o globo por quase trinta anos, a Idade de Ouro da hegemonia e do crescimento capitalista dos EUA, começou a desfazer-se. A forma e a substância da administração capitalista do desenvolvimento internacional no período do pós-guerra foram ditadas na conferência de Bretton Woods, em New Hampshire, em 1944.[8] O sistema de Bretton Woods baseava-se em três elementos fundamentais. Sua primeira característica era a ampla hegemonia econômica dos Estados Unidos sobre todos os países não socialistas. Essa

hegemonia era assegurada pela escolha estratégica de um desenvolvimento liberal, baseado em comércio relativamente livre, e, acima de tudo, pela manutenção do ouro (os EUA possuíam cerca de um terço do total mundial) como garantia do poder do dólar. O dólar era "como se fosse ouro". Em segundo lugar, o sistema exigia o acordo de estabilização monetária entre os Estados Unidos e os outros países capitalistas dominantes (primeiro a Europa e depois o Japão) nos territórios dos imperialismos europeus, que antes tinham sido dominados pela libra inglesa e pelo franco francês. Dessa maneira, a reforma nos países capitalistas dominantes pôde ser financiada por um superávit de exportações dos Estados Unidos e garantida pelo sistema monetário do dólar. Finalmente, Bretton Woods decretou o estabelecimento de uma relação quase imperialista dos Estados Unidos com todos os países subordinados não socialistas. O desenvolvimento econômico dentro dos Estados Unidos e a estabilização e a reforma na Europa e no Japão foram garantidos pelos Estados Unidos, na medida em que eles acumularam superlucros imperialistas em suas relações com os países subordinados.

O sistema de hegemonia monetária americana era um arranjo fundamentalmente novo porque, enquanto o controle de sistemas monetários internacionais anteriores (especialmente o britânico) tinha ficado firmemente nas mãos de banqueiros e financistas privados, Bretton Woods deu o controle a uma série de organizações governamentais e reguladoras, incluindo o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, e, principalmente, o Federal Reserve dos EUA.[9] Bretton Woods pode, portanto, ser visto como a face monetária e financeira da hegemonia do modelo do New Deal sobre a economia capitalista global.

Os mecanismos keynesianos e pseudo-imperialistas de Bretton Woods acabaram entrando em crise quando a continuidade das lutas operárias nos Estados Unidos, na Europa e no Japão fez crescerem os custos da estabilização e do reformismo, e quando as lutas antiimperialistas e anticapitalistas nos países subordinados começaram a minar a obtenção de superlucros.[10] Quando o motor imperialista já não podia seguir adiante, e as lutas operárias se tornaram cada vez mais exigentes, a balança comercial dos EUA começou a pender pesadamente para a Europa e o Japão. Uma primeira fase

da crise — mais rastejante do que galopante — estendeu-se do começo ao fim da década de 1960. Como os controles fornecidos por Bretton Woods tornaram o dólar, de fato, não conversível, a mediação monetária da produção e do comércio internacionais desenvolveu-se mediante uma fase caracterizada pela circulação relativamente livre de capital, a construção de um forte mercado do eurodólar, e a fixação da paridade política mais ou menos em toda parte nos países dominantes.[11] A explosão de 1968 na Europa, nos Estados Unidos e no Japão, associada à vitória militar vietnamita sobre os Estados Unidos, entretanto, dissolveu completamente essa estabilização provisória. A estagflação cedeu a vez à inflação galopante. O início da segunda fase pode ser fixado em 17 de agosto de 1971, quando o presidente Nixon desvinculou o dólar do padrão ouro, tornando o dólar não conversível *de jure*, e acrescentando uma sobretaxa de dez por cento em todas as importações da Europa para os Estados Unidos.[12] Todo o débito americano foi, efetivamente, levado para a Europa. Essa operação só foi realizada graças ao poder econômico e político dos Estados Unidos, que assim fizeram lembrar aos europeus os termos iniciais do acordo, sua hegemonia como o ponto mais alto de exploração e comando capitalistas.

Na década de 1970, a crise tornou-se oficial e estrutural. O sistema de equilíbrios políticos e econômicos inventado em Bretton Woods mergulhara na mais completa desordem, e o que restou foi apenas o fato nu e cru da hegemonia dos EUA. A eficácia decrescente dos mecanismos de Bretton Woods e a decomposição do sistema monetário do fordismo nos países dominantes deixaram claro que a reconstrução de um sistema internacional de capital teria de envolver uma ampla reestruturação das relações econômicas e uma mudança de paradigma na definição do comando mundial. Uma tal crise, entretanto, nem sempre é um evento inteiramente negativo ou mal recebido, da perspectiva do capital. Marx argumenta que o capital tem, na verdade, um interesse fundamental na crise econômica, por seu poder transformador. Com relação ao sistema em geral, capitalistas individuais são conservadores. Eles se concentram, basicamente, em maximizar seus lucros individuais a curto prazo, mesmo quando isso representa um caminho funesto para o capital coletivo a longo prazo. A crise econômica pode vencer essas resistências, destruir setores não lucrativos, reestruturar

a organização da produção e renovar suas tecnologias. Em outras palavras, a crise econômica pode levar a uma transformação que restabeleça uma alta taxa de lucro geral, reagindo dessa maneira com eficácia no próprio terreno definido pelo ataque operário. A desvalorização geral do capital e seus esforços para destruir a organização operária servem para transformar a substância da crise — os desequilíbrios de circulação e superprodução — num aparelho reorganizado de comando que rearticula a relação entre desenvolvimento e exploração.

Em vista da intensidade e da coerência das lutas das décadas de 1960 e 1970, dois caminhos se abriram para o capital cumprir a tarefa de aplacar as lutas e reestruturar o comando, e ele tentou cada um desses caminhos separadamente. O primeiro caminho, que tinha limitada eficácia, foi a *opção repressiva* — uma operação fundamentalmente conservadora. A estratégia repressiva do capital visava a inverter completamente o processo social, dividindo e desagregando o mercado de trabalho, e restabelecendo o controle de todo o ciclo de produção. Dessa maneira, o capital privilegiou as organizações que representavam um salário garantido para uma porção limitada da força de trabalho, fixando esse segmento da população dentro de suas estruturas e reforçando a separação entre esses trabalhadores e populações mais marginalizadas. A reconstrução de um sistema de compartimentalização hierárquica, tanto dentro de cada país como internacionalmente, foi conseguida pelo controle da mobilidade e fluidez sociais. O uso repressivo da tecnologia, incluindo a automação e informatização da produção, foi uma arma crucial brandida nesse esforço. A prévia e fundamental transformação tecnológica na História da produção capitalista (isto é, a introdução da linha de montagem e o regime fabril de massa) envolveu modificações decisivas dos processos produtivos imediatos (taylorismo) e um gigantesco passo para a frente na regulamentação do ciclo social de reprodução (fordismo). As transformações tecnológicas da década de 1970, entretanto, com sua arremetida rumo à racionalização automática, empurraram esses regimes para o limite extremo de sua eficácia, para o ponto de ruptura. Mecanismos tayloristas e fordianos já não podiam controlar a dinâmica das forças produtivas e sociais.[13] A repressão exercida por meio da antiga estrutura de controle poderia, talvez, manter

uma tampa sobre os poderes destruidores da crise e a fúria do ataque operário, mas em última análise era também uma reação autodestruidora, que poderia sufocar a própria produção capitalista.

Ao mesmo tempo, portanto, um segundo caminho teve de entrar em jogo, um caminho que envolveria uma transformação tecnológica visando não mais apenas à repressão, mas a *mudar a própria composição do proletariado,* e, dessa maneira, a integrar, dominar e obter lucros com suas novas práticas e formas. Para compreender a emergência desse segundo caminho da reação capitalista à crise, entretanto, o caminho que constitui uma mudança de paradigma, teremos de ir além da lógica imediata de estratégia e planejamento capitalista. A história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história *reativa*: entregue a seus próprios expedientes, o capital nunca abandonaria um regime de lucro. Em outras palavras, o capitalismo só se submete a transformações sistêmicas quando é obrigado, e quando o regime atual se torna insustentável. Para captar o processo da perspectiva do seu elemento ativo, precisamos adotar o ponto de vista do outro lado — isto é, o ponto de vista do proletariado junto com o do resto do mundo não-capitalista que está sendo, gradualmente, arrastado para dentro das relações capitalistas. O poder do proletariado impõe limites ao capital, e não apenas determina a crise mas também dita os termos e a natureza da transformação. *O proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro.*

Podemos perceber uma primeira sugestão desse papel determinante do proletariado indagando como foi que através da crise os Estados Unidos conseguiram manter sua hegemonia. A resposta está, em grande parte, talvez paradoxalmente, não no gênio de políticos e capitalistas americanos, mas no poder e na criatividade do proletariado americano. Anteriormente, de outra perspectiva, propusemos a resistência vietnamita como o centro simbólico das lutas, mas agora, em termos da mudança de paradigma do comando capitalista internacional, o proletariado americano aparece como a figura subjetiva que mais plenamente expressou os desejos e necessidades dos trabalhadores internacionais ou multinacionais.[14] Contrariamente ao ponto de vista comum segundo o qual o proletariado americano é fraco por causa de sua baixa representação partidária e sindical, em relação à

Europa e a outras partes do mundo, talvez devêssemos vê-lo como forte exatamente por essas razões. O poder da classe operária reside não nas instituições representativas mas no antagonismo e na autonomia dos próprios trabalhadores.[15] É isso que distinguiu o poder real da classe operária industrial dos EUA. Além disso, a criatividade e conflituosidade do proletariado residia também — e talvez isso seja ainda mais importante — nas populações operárias fora das fábricas. Mesmo (e especialmente) aqueles que repudiavam ativamente o trabalho representavam sérias ameaças e alternativas criadoras.[16] Para entender a continuação da hegemonia americana, portanto, não basta citar as relações de força que o capitalismo americano exerceu sobre os capitalistas de outros países. A hegemonia americana foi, na realidade, sustentada pelo poder antagônico do proletariado americano.

A nova hegemonia que parecia continuar nas mãos dos Estados Unidos ainda era limitada, a essa altura, encerrada nos velhos mecanismos de reestruturação disciplinar. Uma mudança de paradigma era necessária para projetar o processo de reestruturação em conformidade com a mudança política e tecnológica. Em outras palavras, o capital teve de enfrentar *a nova produção de subjetividade do proletariado* e a ela reagir. Essa nova produção de subjetividade atingiu (além da luta pelo bem-estar, que já mencionamos) o que poderia ser chamado de luta ecológica, uma luta pelo modo de vida, que acabaria sendo expressa no desenvolvimento do trabalho imaterial.

A Ecologia do Capital

Ainda não estamos preparados para compreender a natureza do segundo caminho da resposta do capital à crise, a mudança de paradigma que o levará além da lógica e das práticas da modernização disciplinar. Precisamos recuar mais uma vez e examinar as limitações impostas ao capital pelo proletariado internacional e pelo ambiente não capitalista que tornou a transformação necessária e ditou os seus termos.

Na época da Primeira Guerra Mundial parecia a muitos observadores, e particularmente aos teóricos marxistas do imperialismo, que o dobre de

finados tinha soado e que o capital chegara ao limiar de um desastre fatal. O capitalismo empenhara-se por décadas em cruzadas de expansão, esgotara porções significativas do planeta para fazer sua acumulação, e pela primeira vez fora obrigado a encarar os limites de suas fronteiras. À medida que se aproximavam esses limites, as potências imperialistas inevitavelmente se viram numa situação de conflito mortal umas com as outras. O capital dependia de seu exterior, como disse Rosa Luxemburgo, do ambiente não capitalista, para realizar e capitalizar a mais-valia e, assim, continuar seus ciclos de acumulação. No começo do século XX, parecia que as aventuras imperialistas de acumulação capitalista logo esgotariam a natureza não capitalista e que o capital morreria de fome. Tudo aquilo que estivesse fora da relação capitalista — fosse humano, animal, vegetal ou mineral — era visto, da perspectiva do capital e de sua expansão, como natureza.[17] A crítica do imperialismo capitalista expressava, assim, uma consciência ecológica — ecológica justamente na medida em que reconhecia os limites reais da natureza e as conseqüências catastróficas de sua destruição.[18]

Pois bem, enquanto escrevemos este livro e o século XX se aproxima do fim, o capitalismo está milagrosamente saudável, sua acumulação mais robusta do que nunca. Como conciliar este fato com a análise cuidadosa de numerosos autores marxistas do começo do século, que apontavam para os conflitos imperialistas como sintomas de um iminente desastre ecológico ameaçando os limites da natureza? Há três maneiras de abordarmos o mistério da persistente saúde do capital. Em primeiro lugar, alguns argumentam que o capital já não é imperialista, que ele se reformou, fez o relógio recuar para os verdes anos de sua mocidade de livre competição, e desenvolveu uma relação conservacionista, ecológica, com seu ambiente não capitalista. Ainda que teóricos, de Marx a Luxemburgo, não tenham demonstrado que esse processo iria de encontro à essência da acumulação capitalista, um olhar superficial sobre a economia política global contemporânea deveria convencer qualquer um a rejeitar de imediato essa explicação. É muito claro que a expansão capitalista prosseguiu em ritmo crescente na última metade do século XX, abrindo novos territórios para o mercado capitalista e subordinando processos produtivos não capitalistas às regras do capital.

Uma segunda hipótese seria que a persistência imprevista do capitalismo implica simplesmente uma continuação dos mesmos processos de expansão e acumulação que analisamos anteriormente, porque o esgotamento completo do meio ambiente ainda não é iminente; e que o momento de encarar os limites e de um desastre ecológico ainda está por vir. Os recursos globais no ambiente não capitalista demonstraram, de fato, ser vastos. Apesar de a chamada Revolução Verde ter subordinado ao capitalismo um grande pedaço da agricultura não capitalista mundial, e de outros projetos de modernização terem incorporado novos territórios e civilizações ao ciclo de acumulação capitalista, ainda restam enormes (se bem que, é claro, limitadas) bacias de força de trabalho e recursos materiais a serem subordinadas à produção capitalista, e sítios potenciais para expandir mercados. Por exemplo, o colapso dos regimes socialistas na União Soviética e na Europa Oriental, juntamente com a abertura da economia chinesa na era pós-maoísta, deu ao capital global acesso a imensos territórios de ambiente não capitalista — pré-fabricados para a subordinação capitalista por anos de modernização socialista. Mesmo em regiões já firmemente integradas ao sistema capitalista mundial, ainda existem amplas oportunidades de expansão. Em outras palavras, de acordo com esta segunda hipótese, ambientes não capitalistas continuam sendo subjugados formalmente ao domínio do capital, portanto a acumulação ainda pode funcionar, pelo menos parcialmente, por meio dessa subordinação formal: os profetas da ruína iminente não estavam errados, apenas falaram cedo demais. As limitações do ambiente não capitalista, entretanto, são reais. Cedo ou tarde, os recursos da natureza, que já foram abundantes, vão acabar.

Uma terceira hipótese, que pode ser vista como um complemento da segunda, é que o capital continua a se acumular mediante a subordinação num ciclo de reprodução ampliada, mas que cada vez mais ele subjuga, não ambientes não capitalistas, mas seu próprio terreno capitalista — ou seja, que a subordinação já não é *formal* mas *real*. O capital já não procura fora, mas dentro de seu domínio, e sua expansão é, portanto, intensiva e não extensiva. Essa transição baseia-se num salto qualitativo na organização tecnológica do capital. Estágios anteriores da revolução industrial introduziram bens de consumo feitos por máquinas, e depois máquinas feitas por máquinas, mas agora nos vemos diante de matérias-primas e gêneros alimentícios feitos por máquina — em resumo, natureza feita por máquina e cultura feita por máquina.[19] Podemos dizer, então, como Fredric Jameson, que a pós-modernização é o processo econômico que surge quando tecnologias mecânicas e industriais se expandem até cobrir o mundo inteiro, quando o processo de modernização está completo, e quando a subordinação formal do ambiente não capitalista atinge o limite. Pelos processos de transformação tecnológica moderna, toda a natureza tornou-se capital, ou pelo menos sujeita ao capital.[20] Enquanto a acumulação atual se baseia na subordinação formal do ambiente não capitalista, a acumulação pós-moderna baseia-se na subordinação real do próprio terreno capitalista. Essa parece ser a resposta capitalista real à ameaça de "desastre ecológico", uma resposta voltada para o futuro.[21] A conclusão da industrialização da sociedade e da natureza, entretanto, a conclusão da modernização, sugere apenas a precondição da passagem para a pós-modernização, e capta a transformação apenas em termos negativos, como *pós*. Na próxima seção, cuidaremos diretamente dos processos reais de pós-modernização, ou a informatização da produção.

Ataque ao Regime Disciplinar

Para compreender mais profundamente essa transição, temos de tocar de alguma forma em sua fundação determinante, que reside nas transformações subjetivas da força de trabalho. No período de crise, ao longo das décadas de 1960 e 1970, a expansão do bem-estar e a universalização da disciplina tanto nos países dominantes como nos subordinados criaram uma nova margem de liberdade para a multidão trabalhadora. Em outras palavras, trabalhadores usaram a era disciplinar, e acima de tudo seus momentos de dissidência e suas fases de desestabilização política (como o período da crise do Vietnã), para ampliar os poderes sociais do trabalho, aumentar o valor da força de trabalho, e redesenhar o conjunto de necessidades e desejos aos quais o salário e o bem-estar social tiveram de responder. Na terminologia de Marx, pode-se dizer que o valor do trabalho

necessário tinha crescido enormemente — e, é claro, mais importante da perspectiva do capital, quando o tempo de trabalho necessário aumenta, o superávit de tempo de trabalho (e portanto o lucro) diminui proporcionalmente. Do ponto de vista do capitalista, o valor do trabalho necessário aparece como uma quantidade econômica objetiva — o preço da força de trabalho, como o preço dos grãos, do óleo e de outras mercadorias — mas, na verdade, ele é determinado socialmente, e é o índice de toda uma série de lutas sociais. A definição do conjunto de necessidades sociais, a qualidade do tempo de não-trabalho, a organização das relações de família, as expectativas de vida aceitas fazem parte do jogo e são representadas efetivamente pelos custos de reprodução do operário. O enorme aumento do salário social (em termos de salário de trabalho e de bem-estar) durante o período de crise nos anos 60 e 70 resultou diretamente da acumulação de lutas sociais, no terreno da reprodução, no terreno do não-trabalho, no terreno da vida.

As lutas sociais não apenas fizeram subir os custos de reprodução e o salário social (e, conseqüentemente, diminuir a taxa de lucro), mas também, e mais importante, forçaram uma mudança na qualidade e natureza do próprio trabalho. Particularmente nos países capitalistas dominantes, onde a margem de liberdade proporcionada e obtida pelos trabalhadores era maior, a recusa do regime disciplinar da fábrica social foi acompanhada de uma reavaliação do valor social de todo o conjunto de atividades produtivas. O regime disciplinar claramente já não conseguia conter as necessidades e os desejos dos jovens. A perspectiva de conseguir um emprego que garanta um trabalho regular e estável por oito horas diárias, cinqüenta semanas por ano, a vida inteira, a perspectiva de entrar no regime regulado da fábrica social, que fora um sonho para muitos pais, agora parecia uma espécie de morte. A recusa em massa do regime disciplinar, que assumiu uma variedade de formas, foi não só uma expressão negativa mas também um momento de criação, o que Nietzsche chama de transvaliação de valores.

As várias formas de contestação e experimentação social concentravam-se numa recusa a valorizar a espécie de programa fixo de produção material típica do regime disciplinar, suas fábricas em massa, e sua estrutura de família nuclear.[22] Em vez disso, os movimentos valorizavam uma dinâmica de criatividade mais flexível, e formas de produção que poderiam ser consideradas mais *imateriais*. Do ponto de vista dos segmentos "políticos" tradicionais dos movimentos americanos da década de 1960, as várias formas de experimentação cultural que floresceram com ímpeto durante esse período pareciam uma espécie de distração das "verdadeiras" lutas políticas e econômicas, mas o que eles não conseguiam ver era que *a experimentação "meramente cultural" teve efeitos políticos e econômicos muito profundos.*

"Cair fora" era realmente uma débil noção do que se passava em Haight-Ashbury e no resto dos Estados Unidos nos anos 60. As duas operações essenciais eram a recusa do regime disciplinar e a experimentação com novas formas de produtividade. A recusa aparecia numa ampla variedade de disfarces, e proliferou em milhares de práticas diárias. Era o estudante universitário que experimentava LSD, em vez de procurar emprego; era a jovem que não queria casar e constituir família; era o "inepto" trabalhador afro-americano que se movia em ritmo de "CP" (*colored people*), rejeitando o trabalho de todas as maneiras possíveis.[23] O jovem que recusava a repetição mortal da sociedade-fábrica inventou novas formas de mobilidade e flexibilidade, novos estilos de vida. Movimentos estudantis forçaram a atribuição de um alto valor social ao saber e ao trabalho intelectual. Movimentos feministas que expuseram o conteúdo político das relações "pessoais" e disseram não à disciplina patriarcal elevaram o valor social do que tradicionalmente era considerado trabalho de mulher, que envolve alto conteúdo de trabalho afetivo e diligente e baseia-se em serviços necessários à reprodução social.[24] Todos os movimentos e toda a contracultura emergente acentuaram o valor social da cooperação e da comunicação. Essa transvaliação em massa dos valores de produção social e produção de novas subjetividades abriu caminho para uma poderosa transformação da força de trabalho. Na próxima seção veremos detalhadamente como foi que os índices de valor dos movimentos — mobilidade, flexibilidade, conhecimento, comunicação, cooperação, o afetivo — definiram a transformação da produção capitalista nas décadas seguintes.

As diversas análises dos "novos movimentos sociais" prestaram um

grande serviço ao insistir na importância política dos movimentos culturais contra estreitas perspectivas econômicas que subestimam seu significado.[25] Essas análises, entretanto, são extremamente limitadas, porque, como as perspectivas a que se opõem, elas perpetuam estreitos entendimentos do econômico e do cultural. Mais importante, elas não reconhecem *o profundo poder econômico dos movimentos culturais,* ou, mais exatamente, a indistinguibilidade cada vez maior dos fenômenos econômicos e culturais. De um lado, relações capitalistas foram ampliadas para subjugar todos os aspectos da produção e reprodução social, o domínio inteiro da vida; e, de outro, relações culturais redefiniram processos de produção e estruturas econômicas de valor. Um regime de produção, e acima de tudo um regime de produção de subjetividade, foi destruído e outro inventado pela enorme acumulação de lutas.

Esses novos circuitos de produção de subjetividade, concentrados nas dramáticas modificações de valor e trabalho, foram realizados dentro e contra o período final da organização disciplinar da sociedade. Os movimentos anteviram a consciência capitalista de uma necessidade de mudança paradigmática na produção, e ditaram sua forma e sua natureza. Se não houvesse a Guerra do Vietnã, se não houvesse as revoltas operárias e estudantis dos anos 60, se não houvesse 1968 e a segunda onda dos movimentos feministas, o capital teria se contentado em manter seu próprio arranjo de poder, feliz por ter sido poupado do problema de mudar o paradigma de produção! Ele teria se contentado por diversas boas razões: porque os limites naturais do desenvolvimento lhe serviram bem; porque sabia que a mobilidade transversal e a hibridização da força de trabalho mundial criaram o potencial de novas crises e conflitos de classes, numa ordem nunca vista. A reestruturação da produção, do fordismo ao pós-fordismo, da modernização à pós-modernização, foi antecipada pelo surgimento de uma nova subjetividade.[26] A passagem da fase de aperfeiçoamento do regime disciplinar à fase sucessiva de mudança do paradigma de produção foi impulsionada, de baixo para cima, por um proletariado cuja composição já tinha mudado. O capital não precisou inventar um novo paradigma (mesmo que fosse capaz disso) porque *o momento realmente criativo já tinha ocorrido.* O problema do capital era, antes, o de dominar uma nova composição que já fora produzida autonomamente e definida dentro de uma nova relação com a natureza e o trabalho, uma relação de produção autônoma.

Neste ponto, o sistema disciplinar tornou-se totalmente obsoleto, e precisa ser deixado para trás. O capital precisa conseguir um molde negativo, e uma inversão da nova qualidade da força de trabalho; precisa ajustar-se para poder voltar a comandar. Desconfiamos que por essa razão as forças políticas que se basearam pesadamente e com grande inteligência na modernização extrema do modelo produtivo disciplinar (como os principais elementos do capital japonês e asiático-oriental) são as que vão sofrer mais pesadamente com esta transição. As únicas configurações de capital capazes de prosperar no novo mundo são as que se adaptarem à nova composição de força de trabalho imaterial, cooperativa, comunicativa e afetiva — e a governarem.

As Agonias Mortais da Disciplina Soviética

Agora que fizemos uma primeira aproximação das condições e das formas do novo paradigma, queremos examinar rapidamente um efeito subjetivo gigantesco que a mudança de paradigma determinou no decorrer do seu movimento: o colapso do sistema soviético. Nossa tese, que partilhamos com muitos estudiosos do mundo soviético,[27] é a de que o sistema entrou em crise e desmoronou por causa de sua incapacidade estrutural de ir além do modelo de governabilidade disciplinar, no tocante tanto ao seu modo de produção, que era fordiano e taylorista, como à sua forma de comando político, que era socialista-keynesiana e, por isso, simplesmente modernizadora internamente e imperialista externamente. Essa falta de flexibilidade para adaptar seus dispositivos de comando e seu aparelho produtivo às mudanças da força de trabalho exacerbou as dificuldades de transformação. A pesada burocracia do Estado soviético, herdada de um longo período de intensa modernização, colocou o poder soviético numa posição impossível quando ele precisava reagir às novas demandas e aos novos desejos que as subjetividades que emergiam globalmente expressavam, pri-

meiro dentro do processo de modernização e depois em seus limites exteriores.

O desafio da pós-modernidade foi proposto principalmente não pelos poderes inimigos mas pela nova subjetividade da força de trabalho e sua nova composição intelectual e comunicativa. O regime, particularmente em seus aspectos liberais, foi incapaz de reagir adequadamente a essas demandas subjetivas. O sistema poderia ter continuado, e por certo período continuou, a operar com base no modelo de modernização disciplinar, mas não poderia combinar modernização com a nova mobilidade e a nova criatividade da força de trabalho, condições fundamentais para dar vida ao novo paradigma e a seus complexos mecanismos. No contexto da Guerra nas Estrelas, da corrida armamentista e da exploração espacial, a União Soviética poderia ainda competir com seus adversários do ponto de vista tecnológico e militar, mas o sistema não conseguiria sustentar o conflito competitivo na frente subjetiva. Não poderia competir, em outras palavras, justamente onde se davam os verdadeiros conflitos de poder, e não poderia enfrentar os desafios da produtividade comparativa dos sistemas econômicos, porque tecnologias avançadas de comunicação e cibernética só são eficientes quando têm raízes na subjetividade, ou melhor, quando são animadas por subjetividades produtivas. Para o regime soviético, administrar o poder das novas subjetividades era questão de vida ou morte.

De acordo com nossa tese, portanto, depois dos dramáticos anos finais do governo de Stalin e das abortadas inovações de Khruschov, o regime de Brejnev impôs um congelamento numa sociedade civil produtiva que alcançara alto grau de maturidade e que, depois das enormes mobilizações para a guerra e para a produtividade, estava buscando reconhecimento social e político. No mundo capitalista, a maciça propaganda da guerra fria e a extraordinária máquina ideológica de falsificação e informação errônea impediram-nos de ver os desenvolvimentos reais na sociedade soviética e as dialéticas políticas que nela se expuseram. A ideologia da guerra fria chamou essa sociedade de totalitária, mas na realidade era uma sociedade cruzada por instâncias extremamente fortes de criatividade e liberdade, tão fortes como os ritmos de desenvolvimento econômico e modernização cultural. A União Soviética era mais bem definida não como uma sociedade totalitária, mas como uma ditadura burocrática.[28] E só deixando de lado essas definições distorcidas veremos como a crise política era produzida e reproduzida na União Soviética, a ponto de, finalmente, enterrar o regime.

A resistência à ditadura burocrática é que impeliu a crise. A recusa dos proletários soviéticos a trabalhar foi, na realidade, o mesmo método de luta que o proletariado exibiu nos países capitalistas, forçando seus governos a um ciclo de crises, reforma e reestruturação. Este é o nosso argumento: apesar dos atrasos de desenvolvimento do capitalismo russo, apesar das perdas maciças na Segunda Guerra Mundial, apesar do relativo isolamento cultural, da relativa exclusão do mercado mundial, das políticas cruéis de prisão, fome, e assassinato da população, apesar disso tudo, e apesar de suas enormes diferenças com relação aos países capitalistas dominantes, o proletariado na Rússia e em outros países do bloco soviético conseguiu, nas décadas de 1960 e 1970, propor o mesmo problema do proletariado nos países capitalistas.[29] Mesmo na Rússia e nas outras nações sob controle soviético, a demanda por salários mais altos e por maior liberdade cresceu continuamente, com o ritmo da modernização. E, exatamente como nos países capitalistas, foi definida uma nova figura de força de trabalho, que agora expressava enormes capacidades produtivas, com base num novo desenvolvimento dos poderes intelectuais de produção. Essa nova realidade produtiva, essa ativa multidão intelectual, é que os dirigentes soviéticos tentaram trancar nas jaulas de uma economia de guerra disciplinar (uma guerra que era da forma contínua evocada retoricamente) e encurralar nas estruturas de uma ideologia socialista de trabalho e desenvolvimento econômico, ou seja, uma administração socialista de capital que já não tinha qualquer sentido. A burocracia soviética foi incapaz de construir a armadura necessária para a mobilização *pós-moderna* da nova força de trabalho. Foi intimidada por ela, aterrorizada pelo colapso dos regimes disciplinares, pelas transformações dos sujeitos tayloristas e fordianos que tinham, anteriormente, animado a produção. Foi esse o ponto onde a crise se tornou irreversível e, por conta da imobilidade da hibernação brejneviana, catastrófica.

O que julgamos importante não foram tanto as ofensas às liberdades individuais e formais dos trabalhadores, ou a falta delas, mas o desperdício

de energia produtiva de uma multidão que tinha exaurido o potencial de modernidade e agora queria ficar livre da administração socialista da acumulação capitalista, a fim de expressar um nível mais alto de produtividade. Essa repressão e essa energia foram as forças que, de lados opostos, fizeram o mundo soviético cair como um castelo de cartas. A *glasnost* e a *perestroika* certamente representaram uma autocrítica do poder soviético e propuseram a necessidade de uma transição democrática como condição para uma produtividade renovada do sistema, mas foram empregadas tarde demais, e timidamente demais, para deter a crise. A máquina soviética virou-se contra si mesma e encalhou, sem o combustível que só novas subjetividades produtivas podem fornecer. Os setores de trabalho intelectual e imaterial desfizeram o seu consenso em torno do regime, e seu êxodo condenou o sistema à morte: morte pela vitória socialista da modernização, morte pela incapacidade de usar seus efeitos e superávits, morte por uma asfixia definitiva que estrangulou as condições subjetivas que exigiram a passagem para a pós-modernidade.

3.4

PÓS-MODERNIZAÇÃO, OU A INFORMATIZAÇÃO DA PRODUÇÃO

> Pós-modernismo não é algo que se possa resolver de uma vez por todas e depois usar com plena consciência. O conceito, se existe, tem de vir no fim, e não no começo, das nossas discussões a esse respeito.
>
> Fredric Jameson

> A boa notícia de Washington é que todo mundo no Congresso apóia o conceito de superestrada da informação. A má notícia é que ninguém sabe o que isso quer dizer.
>
> Edward Markey, congressista

Já se tornou comum ver a sucessão de paradigmas econômicos desde a Idade Média em três momentos distintos, cada qual definido pelo setor dominante da economia: um primeiro paradigma no qual a agricultura e a extração de matérias-primas dominaram a economia; um segundo no qual a indústria e a fabricação de bens duráveis ocuparam posição privilegiada; e um terceiro — e atual — paradigma, no qual a oferta de serviços e o manuseio de informações estão no coração da produção econômica.[1] A posição dominante passou, portanto, da produção primária para a secundária e para a terciária. A *modernização* econômica envolve a passagem do primeiro paradigma para o segundo, da preponderância da agricultura para

a da indústria. Modernização significa industrialização. Podemos chamar a transição do segundo paradigma para o terceiro, da dominação da indústria para a dominação dos serviços e da informação, de processo de *pós-modernização* econômica, ou melhor, de *informatização.*

A definição mais óbvia, índice das mudanças desses três paradigmas, aparece primeiro em termos quantitativos, em referência à percentagem da população ocupada em cada um desses domínios produtivos, ou à percentagem do valor total produzido pelos diversos setores de produção. As mudanças em estatísticas de emprego nos países capitalistas dominantes nos últimos cem anos indicam, de fato, mudanças dramáticas.[2] Essa visão quantitativa, entretanto, pode levar a sérios mal-entendidos sobre os paradigmas econômicos. Indicadores quantitativos não podem apreender nem a transformação *qualitativa* na progressão de um paradigma para outro, nem a *hierarquia* entre os setores econômicos no contexto de cada paradigma. No processo de modernização e de passagem para o paradigma de dominação industrial, não só a produção agrícola caiu quantitativamente (tanto na percentagem de trabalhadores empregados como na proporção do valor total produzido), mas também — o que é mais importante — a própria agricultura foi transformada. Quando a agricultura caiu sob o domínio da indústria, mesmo ainda sendo predominante em termos quantitativos, ela se tornou sujeita a pressões financeiras da indústria, e, sobretudo, a produção agrícola foi industrializada. A agricultura, é claro, não desapareceu; continuou sendo elemento essencial das modernas economias industriais, mas já como agricultura transformada e industrializada.

A perspectiva quantitativa também não reconhece hierarquias entre economias nacionais ou regionais no sistema global, o que leva a todo tipo de erro de reconhecimento histórico, propondo analogias onde analogias não existem. De um prisma quantitativo, por exemplo, pode-se imaginar que uma sociedade do século XX que tem o grosso de sua força de trabalho ocupado com agricultura ou mineração, e a maior parte do seu valor produzido nesses setores (tais como Índia e Nigéria) está em posição análoga a uma sociedade que existiu em algum momento do passado com a mesma percentagem de trabalhadores ou valor produzido nesses setores (como França e Inglaterra). A ilusão histórica apresenta a analogia numa

seqüência dinâmica, de modo que um sistema econômico ocupa a mesma posição ou estágio numa seqüência de desenvolvimento que outro sistema teve num período anterior, como se todos estivessem avançando no mesmo trilho. Da perspectiva qualitativa, isto é, em termos de lugar nas relações de poder global, entretanto, as economias dessas sociedades ocupam posições não comparáveis. No caso anterior (França ou Inglaterra do passado), a produção agrícola existiu como setor dominante em sua esfera econômica, e no último (Índia e Nigéria do século XX), ela está subordinada à indústria no sistema mundial. As duas economias não estão no mesmo trilho mas em situações radicalmente diferentes e até divergentes — de dominação e subordinação. Nessas diferentes posições hierárquicas, uma multidão de fatores econômicos é completamente diversa — relações de troca, relações de crédito e débito, e assim por diante.[3] Para que a última economia tivesse posição análoga à da anterior, ela precisaria inverter a relação de poder e alcançar uma posição de domínio em sua esfera econômica contemporânea, como fez a Europa, por exemplo, na economia medieval do mundo mediterrâneo. A mudança histórica, em outras palavras, precisa ser reconhecida em termos de relações de poder em toda a esfera econômica.

Ilusões de Desenvolvimento

O discurso do *desenvolvimento* econômico, imposto sob a hegemonia americana em coordenação com o modelo do New Deal no período do pós-guerra, usa essas falsas analogias históricas como fundamento de políticas econômicas. Segundo esse discurso, a história econômica de todos os países segue um só padrão de desenvolvimento, cada país a seu tempo, e em velocidades diferentes. Países cuja produção econômica não se encontra no nível da dos países dominantes são vistos como países em desenvolvimento. A idéia é que, se continuarem no caminho trilhado anteriormente pelos países dominantes e repetirem suas políticas e estratégias econômicas, vão acabar desfrutando de posição ou estágio igual. A visão desenvolvimentista não percebe, entretanto, que as economias dos chamados países desenvol-

vidos são definidas não apenas por certos fatores quantitativos, ou por suas estruturas internas, mas também e principalmente por *sua posição dominante no sistema global.*

As críticas da visão desenvolvimentista propostas por teorias de subdesenvolvimento e teorias de dependência, nascidas especialmente nos contextos latino-americano e africano da década de 1960, foram úteis e importantes justamente por ressaltarem o fato de que a evolução de um sistema econômico regional ou nacional depende, em grande medida, de seu lugar na hierarquia e nas estruturas de poder do sistema capitalista mundial.[4] As regiões dominantes continuarão a se desenvolver, e as subordinadas continuarão a se subdesenvolver, umas e outras apoiando-se mutuamente na estrutura de poder global. Dizer que as economias subordinadas não se desenvolvem não significa que elas não mudam e crescem; significa, antes, que *elas continuam subordinadas no sistema global* e, portanto, não atingem nunca a prometida forma de economia dominante e desenvolvida. Em alguns casos, países ou regiões podem conseguir mudar sua posição na hierarquia, mas a questão é que, independente de quem ocupe esta ou aquela posição, a hierarquia continua sendo o fator determinante.[5]

Os próprios teóricos do subdesenvolvimento, entretanto, também repetem uma ilusão semelhante sobre desenvolvimento econômico.[6] Resumindo em termos esquemáticos, podemos dizer que sua lógica começa com duas justas reivindicações históricas, mas tira delas conclusões erradas. Primeiro, eles sustentam que, pela imposição de regimes coloniais e/ou outras formas de dominação imperialista, o subdesenvolvimento de economias subordinadas foi causado e mantido por sua integração na rede global de economias capitalistas dominantes, sua articulação tendenciosa, e, portanto, por sua real e contínua dependência dessas economias dominantes. Segundo, eles alegam que as economias dominantes desenvolveram originariamente suas estruturas plenamente articuladas e independentes em relativo isolamento, mantendo apenas uma limitada interação com outras economias e redes globais.[7]

Desses dois argumentos históricos mais ou menos aceitáveis, entretanto, eles deduzem uma conclusão inválida: se as economias desenvolvidas alcançaram plena articulação em relativo isolamento, e as economias subdesenvolvidas se tornaram desarticuladas e dependentes ao se integrarem nas redes globais, então um projeto de relativo isolamento das economias subdesenvolvidas resultará em seu desenvolvimento e plena articulação. Em outras palavras, como alternativa ao "falso desenvolvimento" alcovitado pelos economistas dos países capitalistas dominantes, os teóricos do subdesenvolvimento promoveram o "desenvolvimento real", que implica desvincular uma economia de suas relações de dependência e articular, em relativo isolamento, uma estrutura econômica autônoma. Uma vez que é assim que as economias dominantes se desenvolvem, deve ser esse o caminho verdadeiro para escapar do ciclo do subdesenvolvimento. Esse silogismo, entretanto, quer nos fazer acreditar que as leis de desenvolvimento econômico de alguma forma transcenderão as diferenças da mudança histórica.

A noção alternativa de desenvolvimento é baseada paradoxalmente na mesma ilusão histórica que está no âmago da ideologia dominante de desenvolvimento à qual se opõe. A realização tendencial do mercado mundial deveria acabar com qualquer noção de que hoje um país ou uma região possa isolar-se ou desvincular-se das redes globais de poder, a fim de ordenar, ou recriar, as condições do passado e desenvolver-se como os países capitalistas dominantes o fizeram. Até os países dominantes agora dependem do sistema global; as interações do mercado mundial resultaram numa desarticulação generalizada de todas as economias. Cada dia é mais verdade que qualquer tentativa de isolamento ou separação significará apenas uma forma ainda mais brutal de dominação pelo sistema global, uma redução à impotência e à pobreza.

Informatização

Os processos de modernização e industrialização transformaram e redefiniram todos os elementos do plano social. Quando a agricultura foi modernizada, passando a indústria, a fazenda tornou-se, gradualmente, uma fábrica, com todas as disciplinas, tecnologias e relações salariais da fábrica. A agricultura modernizada tornou-se indústria. Mais genericamente, a pró-

pria sociedade tornou-se, aos poucos, industrializada, a ponto de transformar as relações humanas e a natureza humana. A sociedade tornou-se fábrica. No começo do século XX, Robert Musil refletiu, esplendidamente, sobre a transformação da humanidade durante a transição do mundo agrícola pastoral para a fábrica social: "Houve um tempo em que as pessoas cresciam normalmente, para assumir o lugar que lhes estava reservado, e essa era uma maneira sensata de alguém tornar-se ele próprio. Mas hoje, com essa sacudidela geral nas coisas, quando tudo é separado do solo onde cresceu, mesmo naquilo que diz respeito à produção de alma é preciso substituir os artigos feitos à mão pela espécie de inteligência adequada à máquina e à fábrica."[8] Os processos para nos tornarmos humanos, e a própria natureza do humano, foram fundamentalmente transformados na passagem definida pela modernização.

Em nossa época, entretanto, *a modernização acabou*. Em outras palavras, a produção industrial já não estende sua dominação sobre outras formas econômicas e outros fenômenos sociais. Um sintoma dessa mudança está patente nas alterações quantitativas no emprego. Enquanto o processo de modernização era indicado pela migração do trabalho da agricultura e da mineração (setor primário) para a indústria (secundário), o processo de pós-modernização ou informatização tem sido demonstrado pela migração da indústria para os serviços (terciário), mudança essa que vem ocorrendo nos países capitalistas dominantes, particularmente nos Estados Unidos, desde o começo da década de 1970. Serviços incluem uma vasta gama de atividades, de assistência médica, educação e finanças a transporte, diversão e publicidade. Os empregos são em sua maioria altamente movediços, e envolvem flexibilidade de aptidões. Mais importante, são caracterizados em geral pelo papel central desempenhado por conhecimento, informação, afeto e comunicação. Nesse sentido, muitos consideram a economia pós-moderna uma economia de informação.

A alegação de que a modernização acabou e a economia global hoje sofre um processo de pós-modernização rumo a uma economia da informação não significa que a produção industrial será descartada, ou que deixará de desempenhar papel importante até nas regiões dominantes do globo. Assim como os processos de industrialização transformaram a agricultura

e a tornaram mais produtiva, a revolução da informação transformará a indústria, redefinindo e rejuvenescendo processos de fabricação. O novo imperativo administrativo é "trate o fabril como se fosse um serviço".[9] Com efeito, enquanto as indústrias se transformam, a divisão entre a atividade fabril e os serviços torna-se vaga.[10] Assim como pelos processos de modernização toda a produção tendeu a industrializar-se, pelos processos de pós-modernização toda a produção tende a produzir serviços, a tornar-se informacionalizada.

Nem todos os países, é claro, mesmo entre os capitalistas dominantes, embarcaram no projeto de pós-modernização da mesma maneira e seguindo os mesmos caminhos. Com base na mudança de estatísticas de emprego nos países do G-7 desde 1970, Manuel Castells e Yuko Aoyama enxergaram dois modelos básicos, ou duas rotas de informatização.[11] Ambos os modelos implicam o aumento do emprego em serviços pós-industriais, mas ressaltam diferentes espécies de serviço e diferentes relações entre serviço e atividade fabril. O primeiro caminho se inclina para um *modelo de economia de serviço* e tem à frente Estados Unidos, Reino Unido e Canadá. Esse modelo implica um rápido declínio em número de postos de trabalho industriais e um aumento correspondente em número de postos de trabalho no setor de serviços. Em especial, os serviços financeiros que administram capital acabaram dominando outros setores de serviços. No segundo modelo, o *modelo infoindustrial,* simbolizado por Japão e Alemanha, o número de postos de trabalho industrial diminui mais lentamente do que no primeiro modelo e, mais importante, o processo de informatização é estreitamente integrado à produção industrial existente, e serve para fortalecê-la. Serviços diretamente ligados à produção industrial, portanto, continuam mais importantes neste modelo, em relação a outros serviços. Os dois modelos representam duas estratégias para administrar e obter vantagem na transição econômica, mas deve ficar claro que ambos caminham resolutamente na direção da informatização da economia e da elevada importância dos fluxos e redes de produção.

Embora os países e regiões subordinados do mundo sejam incapazes de pôr em prática essas estratégias, os processos de pós-modernização lhes impõem, todavia, mudanças irreversíveis. O fato de que a informatização e

a mudança para os serviços tenham se dado até agora basicamente nos países capitalistas dominantes, e não em outras partes, não deve nos levar de volta a um entendimento da situação econômica global contemporânea em termos de estágios lineares de desenvolvimento. É verdade que enquanto a produção industrial decaiu nos países dominantes, ela foi efetivamente exportada para países subordinados, dos Estados Unidos e do Japão para o México e a Malásia, por exemplo. Para alguns, essas mudanças e esses deslocamentos geográficos podem sugerir que existe uma nova organização de estágios econômicos, na qual os países dominantes são economias informatizadas de serviços, seus principais subordinados são as economias industriais, e os últimos subordinados são as economias agrícolas. Da perspectiva dos estágios de desenvolvimento, por exemplo, pode-se achar que através da exportação contemporânea de produção industrial, uma fábrica de automóveis construída no Brasil pela Ford na década de 1990 seja comparável a uma fábrica da Ford em Detroit na década de 1930, porque os dois casos de produção pertencem ao mesmo estágio industrial.

Quando examinamos com mais atenção, entretanto, vemos que as duas fábricas não podem ser comparadas, e que as diferenças são extremamente importantes. Em primeiro lugar, as duas fábricas são radicalmente desiguais em termos de tecnologia e de práticas produtivas. Quando o capital fixo é exportado, em geral ele o é em seu mais alto nível de produtividade. A fábrica da Ford no Brasil da década de 1990, portanto, não seria instalada com a tecnologia da fábrica da Ford da Detroit dos anos 30; ela seria baseada nas tecnologias de informação e computação mais avançadas e mais produtivas que existem. A infra-estrutura tecnológica da fábrica seria firmemente enquadrada na economia da informação. Em segundo lugar, talvez ainda mais importante, as duas fábricas mantêm relações de dominação diferentes com a economia global. A fábrica de automóveis de Detroit na década de 1930 era o ponto mais alto da economia global na posição dominante, e produzia o mais alto valor; a fábrica de automóveis da década de 1990, seja em São Paulo, Kentucky ou Vladivostok, ocupa posição subordinada na economia global — subordinada à produção de serviços de alto valor. Hoje toda atividade econômica tende a cair sob o domínio da economia da informação, e a ser qualitativamente transformada por ela.

As diferenças geográficas na economia global não são sinais da co-presença de diferentes estágios de desenvolvimento, mas linhas da nova hierarquia de produção global.

Torna-se cada vez mais claro, da perspectiva das regiões subordinadas, que a modernização já não é a chave do sucesso econômico e da competitividade. As regiões mais subordinadas, como áreas da África subsaariana, estão efetivamente excluídas dos fluxos de capital e de novas tecnologias, e por isso se encontram à beira da inanição.[12] A competição por posições de nível médio na hierarquia global é conduzida não pela industrialização mas pela informatização da produção. Países grandes, com economias diversificadas, como a Índia e o Brasil, podem sustentar simultaneamente todos os níveis de processos produtivos: produção de serviços baseada na informação, moderna produção industrial de bens, e produção tradicional de artesanato, agricultura e mineração. Não é preciso haver uma progressão histórica metódica entre essas formas; na realidade, elas se misturam e coexistem. Todas as formas de produção existem dentro das redes do novo mercado mundial, sob domínio da produção informatizada de serviços.

A transformação da economia italiana a partir da década de 1950 demonstra claramente que economias relativamente atrasadas não seguem simplesmente os mesmos estágios das regiões dominantes, mas evoluem por meio de padrões alternativos e mistos. Depois da Segunda Guerra Mundial, a Itália ainda era uma sociedade de base predominantemente camponesa, mas nos anos 50 e 60 passou por um processo frenético, apesar de incompleto, de modernização e industrialização, um primeiro milagre econômico. Nos anos 70 e 80, quando os processos de industrialização ainda não estavam terminados, a economia italiana embarcou em outra transformação, um processo de pós-modernização, e conseguiu um segundo milagre econômico. Esses milagres italianos não foram saltos para a frente, que permitiram ao país igualar-se às economias dominantes; em vez disso, representaram mesclas de diferentes formas econômicas incompletas. O que é mais significativo aqui, e que pode vantajosamente fazer do caso italiano um modelo geral para as outras economias atrasadas, é que *a economia italiana não completou um estágio (o da industrialização) antes de passar para outro (o da informatização).* De acordo com dois economistas contempo-

râneos, a recente transformação italiana revela "uma interessante transição do proto-industrialismo para o proto-informacionalismo".[13] Várias regiões vão evoluir no sentido de agregar elementos camponeses à industrialização parcial e à informatização parcial. Os estágios econômicos estão, pois, presentes ao mesmo tempo, fundidos numa economia híbrida e composta, que varia não em espécie, mas em grau, por todo o planeta.

Assim como ocorreu com a modernização em época anterior, hoje a pós-modernização ou a informatização assinalam uma nova maneira de tornar-se humano. No que diz respeito à produção de alma, como diria Musil, deve-se realmente substituir as técnicas tradicionais de máquinas industriais pela inteligência cibernética de informação e pelas tecnologias de comunicação. Precisamos inventar o que Pierre Levy chama de antropologia do ciberespaço.[14] Essa troca de metáforas nos dá uma primeira idéia da transformação, mas precisamos examinar com mais atenção para ver claramente as mudanças em nossa noção do humano e na própria humanidade, que surgem na transição para uma economia informacional.

A Sociologia do Trabalho Imaterial

A transição para uma economia informacional envolve, necessariamente, uma mudança na qualidade e natureza do trabalho. Esta é a implicação sociológica e antropológica mais imediata da transição de paradigmas econômicos. Hoje a informação e a comunicação desempenham um papel fundamental nos processos de produção.

Um primeiro aspecto dessa transformação é reconhecido por muita gente em termos da mudança no trabalho fabril — usando a indústria automobilística como ponto central de referência — do modelo fordiano para o modelo toyotiano.[15] A principal mudança estrutural entre esses modelos envolve o sistema de comunicação entre a produção e o consumo de mercadorias, isto é, a passagem de informação entre a fábrica e o mercado. O modelo fordiano construiu uma relação relativamente "calada" entre a produção e o consumo. A produção em massa de mercadorias padronizadas na era fordiana podia fiar-se numa demanda adequada, e por isso tinha pouca necessidade de "ouvir" o mercado. Um circuito de *feedback* do consumo para a produção permitia que mudanças no mercado estimulassem mudanças na engenharia de produção, mas esse circuito de comunicação era restrito (por causa dos canais fixos e compartimentalizados de planejamento e estruturas de *design*) e lento (por causa da rigidez das tecnologias e dos procedimentos de produção em massa).

O toyotismo baseia-se numa inversão da estrutura fordiana de comunicação entre a produção e o consumo. Idealmente, neste modelo, o planejamento de produção se comunica com os mercados constante e imediatamente. As fábricas mantêm estoque zero, e as mercadorias são produzidas na medida exata, de acordo com a demanda atual dos mercados existentes. Este modelo envolve, portanto, não apenas um *feedback* mais rápido, mas também uma inversão da relação, porque, pelo menos em tese, a decisão de produção vem, de fato, depois da decisão do mercado, e como reação a ela. Nos casos extremos, a mercadoria só é produzida depois que o consumidor a escolheu e pagou por ela. De modo geral, entretanto, seria mais exato conceber o modelo como algo que busca uma contínua interatividade ou uma rápida comunicação entre a produção e o consumo. Este contexto industrial oferece um primeiro exemplo em que a comunicação e a informação desempenham um novo papel central na produção. Pode-se afirmar que a ação instrumental e a ação comunicativa tornaram-se intimamente interligadas no processo industrial informacionalizado, mas deve-se imediatamente acrescentar que esta é uma noção empobrecida da comunicação como mera transmissão de dados de mercado.[16]

Os setores de serviço da economia apresentam um modelo mais rico de comunicação produtiva. A maioria dos serviços de fato se baseia na permuta contínua de informações e conhecimentos. Como a produção de serviços não resulta em bem material e durável, definimos o trabalho envolvido nessa produção como *trabalho imaterial* — ou seja, trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação.[17] Um lado do trabalho imaterial pode ser reconhecido numa analogia com o funcionamento de um computador. O uso cada vez mais amplo de computadores tende progressivamente a redefinir as práticas e

relações de produção, juntamente com todas as práticas e relações sociais. A familiaridade e a facilidade com a tecnologia de computação estão se tornando, cada vez mais, uma qualificação primária geral para o trabalho nos países dominantes. Mesmo quando não existe contato direto com computadores, o manuseio de símbolos e informações do modelo informatizado de operação está extremamente difundido. Em épocas anteriores, trabalhadores aprendiam a agir como máquinas dentro e fora da fábrica. Até aprendíamos (com ajuda de fotos de Muybridge, por exemplo) a reconhecer a atividade humana em geral como mecânica. Hoje pensamos cada vez mais como computadores, enquanto as tecnologias de comunicação e seu modelo de interação se tornam mais e mais indispensáveis às atividades laborais. Um novo aspecto do computador é o fato de que ele pode modificar continuamente sua própria operação mediante o seu uso. Mesmo as formas mais rudimentares de inteligência artificial permitem ao computador expandir e aperfeiçoar sua operação a partir da interação com o usuário e com o ambiente. O mesmo tipo de interatividade contínua caracteriza um amplo espectro de atividades produtivas contemporâneas, haja ou não emprego direto de *hardware*. A revolução de produção da comunicação e da informática transformou práticas laborais a tal ponto que todas elas tendem ao modelo das tecnologias de informação e comunicação.[18] Máquinas interativas e cibernéticas tornaram-se uma nova prótese integrada a nossos corpos e mentes, sendo uma lente pela qual redefinimos nossos corpos e mentes. A antropologia do ciberespaço é, na realidade, um reconhecimento da nova condição humana.

Robert Reich chama o trabalho imaterial envolvido no trabalho de informática e comunicação de "serviços simbólico-analíticos" — tarefa que envolve "a resolução de problemas, a identificação de problemas, e atividades estratégicas de intermediação".[19] Esse tipo de trabalho reivindica o mais alto valor, e por isso Reich o identifica como a chave para a competição na nova economia global. Ele reconhece, entretanto, que o crescimento do número desses empregos de manuseio simbólico criativo, baseados no conhecimento, implica um crescimento correspondente do número de empregos de baixo valor e pouca qualificação no manuseio rotineiro de símbolos, como arquivamento de dados e processamento de textos. Aqui

começa a surgir uma divisão de trabalho fundamental na esfera da produção imaterial.

Devemos registrar que uma conseqüência da informatização da produção e do surgimento do trabalho imaterial tem sido a homogeneização real dos processos laborais. Da perspectiva de Marx no século XIX, as práticas concretas de diversas atividades laborais eram radicalmente heterogêneas: as artes da costura e da tecelagem envolviam ações concretas incomensuráveis. Só quando abstraídas de suas práticas concretas atividades laborais diferentes poderiam ser reunidas e vistas de maneira homogênea, não mais como arte da costura e arte da tecelagem, mas como o gasto da força humana de trabalho, como *trabalho abstrato*.[20] Com a informatização da produção, entretanto, a heterogeneidade do trabalho concreto tende a ser reduzida, e o trabalhador é cada vez mais afastado do objeto do seu trabalho. O trabalho de costura informatizada e o trabalho de tecelagem informatizada podem envolver exatamente as mesmas práticas concretas — ou seja, o manuseio de símbolos e de informações. As ferramentas, é claro, sempre economizaram a força de trabalho do objeto do trabalho, em certa medida. Em períodos anteriores, entretanto, as ferramentas geralmente estavam relacionadas, de forma mais ou menos inflexível, a certas tarefas ou a certos grupos de tarefas; ferramentas diferentes correspondiam a atividades diferentes — as ferramentas do alfaiate, as ferramentas do tecelão, ou, mais tarde, a máquina de costura e o tear automático. O computador se apresenta, em comparação, como a ferramenta universal, ou melhor, como a ferramenta central, pela qual deve passar toda e qualquer atividade. Mediante a informatização da produção, portanto, o trabalho tende à posição de trabalho abstrato.

O modelo do computador, pode, pois, explicar apenas um lado do trabalho comunicacional e imaterial envolvido na produção de serviços. A outra face do trabalho imaterial é o *trabalho afetivo* do contato e interação humanos. Serviços de saúde, por exemplo, baseiam-se essencialmente em cuidados e em trabalho afetivo, e a indústria do entretenimento está, da mesma forma, centrada na criação e manipulação de afeto. Esse trabalho é imaterial, mesmo quando físico e afetivo, no sentido de que seus produtos são intangíveis, um sentimento de conforto, bem-estar, satisfação, excita-

ção ou paixão. Categorias como "serviços pessoais" ou serviços de proximidade são com freqüência usadas para identificar esse tipo de trabalho, mas o que realmente importa são a criação e a manipulação de afeto. Essa produção, troca e comunicação afetivas estão geralmente associadas ao contato humano, mas tal contato pode ser real ou virtual, como ocorre na indústria do entretenimento.

Esta segunda face do trabalho imaterial, sua face afetiva, vai além do modelo de inteligência e comunicação definido pelo computador. Compreende-se melhor o trabalho afetivo começando pelo que análises feministas de "trabalho feminino" chamam de "trabalho do tipo físico".[21] O trabalho de cuidar de alguém está, certamente, imerso no corpóreo, no somático, mas os afetos que produz são, apesar disso, imateriais. O que o trabalho afetivo produz são redes, formas comunitárias, biopoder. Aqui pode-se reconhecer mais uma vez que a ação instrumental da produção econômica foi unida à ação comunicativa das relações humanas; neste caso, entretanto, a comunicação não ficou empobrecida, mas a produção foi enriquecida até o nível de complexidade da interação humana.

Em resumo, podemos distinguir três tipos de trabalho imaterial que impulsionam o setor de serviços, no topo da economia informacional. O primeiro está envolvido numa produção industrial que foi informacionalizada e incorporou tecnologias de comunicação de um modo que transforma o próprio processo de produção. A atividade fabril é vista como serviço, e o trabalho material da produção de bens duráveis mistura-se com o trabalho imaterial e se inclina na direção dele. O segundo é o trabalho imaterial de tarefas analíticas e simbólicas, que se divide na manipulação inteligente e criativa de um lado e nos trabalhos simbólicos de rotina do outro. Finalmente, a terceira espécie de trabalho imaterial envolve a produção e a manipulação de afetos e requer contato humano (virtual ou real), bem como trabalho do tipo físico. Esses são os três tipos de trabalho que impulsionam a pós-modernização da economia global.

Devíamos assinalar antes de prosseguir que em cada forma de trabalho imaterial a cooperação é totalmente inerente ao trabalho. O trabalho imaterial envolve de imediato a interação e a cooperação sociais. Em outras palavras, o aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e

organizado de fora, como ocorria em formas anteriores de trabalho, mas *a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral.*[22] Este fato põe em questão a velha noção (comum à economia clássica e à economia política marxista) segundo a qual a força de trabalho é concebida como "capital variável", isto é, uma força ativada e tornada coerente apenas pelo capital, porque os poderes cooperativos da força de trabalho (particularmente da força de trabalho imaterial) dão ao trabalho a possibilidade de se valorizarem. Cérebros e corpos ainda precisam de outros para produzir valor, mas os outros de que eles necessitam não são fornecidos obrigatoriamente pelo capital e por sua capacidade de orquestrar a produção. A produtividade, a riqueza e a criação de superávites sociais hoje em dia tomam a forma de interatividade cooperativa mediante redes lingüísticas, de comunicação e afetivas. Na expressão de suas próprias energias criativas, o trabalho imaterial parece, dessa forma, fornecer o potencial de um tipo de comunismo espontâneo e elementar.

Produções em Rede

A primeira conseqüência geográfica da passagem de uma economia industrial para economia de informação é uma dramática descentralização da produção. Os processos de modernização e a transição para o paradigma industrial provocaram a intensa agregação de forças produtivas e de migrações em massa de força de trabalho para centros que se tornaram cidades fabris, como Manchester, Osaka e Detroit. A eficiência da produção industrial em massa dependia da concentração e da proximidade de elementos a fim de criar o local da fábrica e de facilitar os transportes e as comunicações. A informatização da indústria e o crescente domínio da produção de serviços, entretanto, tornaram desnecessária essa concentração da produção. Já não existe uma relação linear entre tamanho e eficiência; na realidade, a larga escala tornou-se, em muitos casos, um estorvo. Avanços nas telecomunicações e nas tecnologias de informação tornaram possível desterritorializar a produção, o que dispersou as fábricas e esvaziou as cidades fabris. A comunicação e o controle são exercidos eficientemente à

distância, e em alguns casos produtos imateriais podem ser transportados pelo mundo a custos mínimos de tempo e dinheiro. Diferentes instalações podem ser coordenadas para a produção simultânea de uma única mercadoria, com fábricas espalhadas em diversos lugares. Em alguns setores até mesmo a fábrica pode ser dispensada, e seus operários se comunicam exclusivamente por intermédio das novas tecnologias de informação.[23]

Na transição para a economia informacional, a linha de montagem foi substituída pela *rede* como modelo de organização da produção, alterando as formas de cooperação e comunicação dentro de cada lugar que produz e entre os lugares de produção. A fábrica industrial definiu os circuitos de cooperação no trabalho basicamente por meio da ordenação física de operários na oficina. Cada operário se comunicava individualmente com seus vizinhos, e a comunicação era, de modo geral, limitada pela proximidade física. A cooperação entre lugares de produção também exigia a proximidade para coordenar os ciclos produtivos e para reduzir os custos de transporte e de tempo das mercadorias produzidas. Por exemplo, a distância entre a mina de carvão e a fábrica de aço, e a eficiência das linhas de transporte e comunicação entre elas, são fatores significativos na eficiência geral da produção de aço. Da mesma forma, para a produção de automóveis a eficiência da comunicação e do transporte entre os membros da série de subcontratantes é crucial para a eficiência geral do sistema. Diversamente, a passagem para a produção informacional e para a estrutura de rede da organização faz com que a cooperação e a eficiência produtivas deixem de ser tão dependentes da proximidade e da centralização. As tecnologias da informação tendem a tornar as distâncias menos relevantes. Operários envolvidos num único processo podem, com efeito, se comunicar e cooperar em pontos remotos, não dependendo da proximidade. De fato, a rede de cooperação no trabalho não requer território nem centro físico.

A tendência à desterritorialização da produção é ainda mais pronunciada nos processos de trabalho imaterial, que envolvem o manuseio de conhecimento e informação. Processos laborais podem ser conduzidos de forma quase inteiramente compatíveis com redes de comunicação — para as quais localização e distância têm importância limitada. Operários podem até ficar em casa e acessarem a rede. O trabalho de produção

informacional (tanto de serviços como de bens duráveis) baseia-se no que pode ser chamado de *cooperação abstrata.* Esse trabalho confere um papel ainda mais central à comunicação de conhecimentos e informações entre os operários, mas os operários que cooperam não precisam estar presentes num lugar, e podem até ser relativamente desconhecidos entre si, ou ser conhecidos apenas pela troca de informações produtivas. O circuito de cooperação é consolidado na rede e na mercadoria num nível abstrato. Lugares de produção podem, pois, ser desterritorializados, e tendem à existência virtual, como coordenadas da rede de comunicação. Em oposição ao velho modelo vertical industrial e social, a produção tende, agora, a ser organizada em redes horizontais de empresas.[24]

As redes de informação também liberam a produção das coações territoriais, na medida em que tendem a pôr o produtor em contato direto com o consumidor, independente da distância entre eles. Bill Gates, co-fundador da Microsoft Corporation, leva esta tendência ao extremo quando prevê um futuro no qual as redes vão superar inteiramente as barreiras à circulação e permitir o surgimento de um capitalismo ideal, "livre de atritos": "A superestrada da informação ampliará o mercado eletrônico e fará dele o intermediário definitivo, o revendedor universal."[25] Se a visão de Gates se materializar, as redes tenderiam a reduzir todas as distâncias e a tornar as transações imediatas. Lugares de produção e lugares de consumo estariam presentes um para o outro, independente de localização geográfica.

Essas tendências à desterritorialização da produção e à maior mobilidade do capital não são absolutas, e existem significativas tendências compensatórias, mas na medida em que avançam elas deixam o trabalho numa posição negociadora enfraquecida. Na era da organização fordiana de produção industrial em massa, o capital estava preso a um território específico e, portanto, condenado a lidar continuamente com uma população operária limitada. A informatização da produção e a crescente importância da produção imaterial têm se inclinado a libertar o capital das coações de território e de regateio. O capital pode deixar de negociar com uma determinada população local mudando de lugar para outro ponto da rede global — ou simplesmente usando sua capacidade de locomoção como arma nas negociações. Populações operárias inteiras, que tinham desfruta-

do de certa dose de estabilidade e de poder contratual, se viram, por isso, em situações de emprego cada vez mais precárias. Uma vez enfraquecida a posição regateadora do trabalho, a produção em rede pode acomodar diversas formas antigas de trabalho não-garantido, como o trabalho *free-lance*, o trabalho em casa, o trabalho em tempo parcial e o trabalho pago por tarefa.[26]

A descentralização e dispersão global dos processos e lugares de produção, características da pós-modernização e da informatização da economia, provocam uma centralização correspondente do controle sobre a produção. O movimento centrífugo de produção é equilibrado pela tendência centrípeta do comando. Da perspectiva local, as redes de computadores e tecnologias de comunicação próprias dos sistemas de produção permitem um monitoramento mais amplo de operários a partir de um ponto central e remoto. O controle da atividade operária pode ser potencialmente individualizado e contínuo, no panopticon virtual da produção em rede. A centralização do controle, entretanto, é ainda mais clara de uma perspectiva global. A dispersão geográfica da atividade fabril criou uma demanda por administração e planejamento cada vez mais centralizados, e também por uma nova centralização de serviços de produção especializados, particularmente serviços financeiros.[27] Serviços financeiros e serviços voltados para os negócios em cidades-chave (como Nova York, Londres e Tóquio) administram e dirigem as redes globais de produção. Como mudança demográfica em massa, portanto, o declínio e esvaziamento das cidades industriais têm correspondido ao surgimento de cidades globais, ou, melhor dizendo, de cidades de controle.

Superestradas da Informação

A estrutura e a administração das redes de comunicação são condições essenciais para a produção na economia informacional. Essas redes globais precisam ser construídas e policiadas para garantir ordem e lucros. Não deveria ser surpresa, portanto, que o governo americano considere o estabelecimento e a regulamentação de uma infra-estrutura global de informação uma de suas mais altas prioridades, e que as redes de comunicação tenham se tornado o mais ativo terreno de fusões e competição para as corporações transnacionais mais poderosas.

Um consultor da Comissão Federal de Comunicações, Peter Cowhey, oferece interessante analogia para o papel que tais redes desempenham no novo paradigma de produção e poder. A construção da nova infra-estrutura de informação, diz ele, dá as condições e os termos da produção e do governo globais que a construção de estradas deu ao Império Romano.[28] A ampla disseminação da engenharia e da tecnologia romanas foi, de fato, sua dádiva mais duradoura aos territórios imperiais e a condição fundamental para o exercício do controle sobre eles. As estradas romanas, entretanto, não tiveram papel central nos processos de produção imperial, apenas facilitaram a circulação de bens e de tecnologias. Talvez uma analogia melhor para a infra-estrutura global de informação seja a construção de ferrovias para promover os interesses das economias imperialistas dos séculos XIX e XX. Ferrovias em países dominantes consolidaram suas economias industriais, e a construção de estradas de ferro em regiões colonizadas e economicamente dominadas abriu esses territórios à penetração de empresas capitalistas, dando margem à sua incorporação aos sistemas econômicos capitalistas. Como as estradas romanas, entretanto, as ferrovias tiveram apenas papel externo na produção industrial e imperialista, estendendo suas linhas de comunicação e transporte a novas matérias-primas, a novos mercados e a novas forças de trabalho. *A novidade da infra-estrutura de informação é o fato de que ela está embutida nos novos processos de produção e lhes é totalmente imanente.* No auge da produção contemporânea, a informação e a comunicação são as verdadeiras mercadorias produzidas; a rede, em si, é o lugar tanto da produção quanto da circulação.

Em termos políticos, a infra-estrutura global de informações pode ser caracterizada como a combinação de um mecanismo *democrático* com um mecanismo *oligopolista*, que opera segundo diferentes modelos de sistemas de rede. A rede democrática é um modelo completamente horizontal e desterritorializado. A Internet, que começou como um projeto da DARPA (a Agência de Pesquisa de Projetos Avançados do Departamento de Defesa dos Estados Unidos), e depois se estendeu a pontos espalhados no mundo

inteiro, é o principal exemplo dessa estrutura de rede democrática. Um número indeterminado e potencialmente ilimitado de nós, interconectados, comunica-se sem ponto central de controle; cada nó, independentemente de localização territorial, se conecta a todos os demais através de uma imensa quantidade de rotas e relés. A Internet lembra a estrutura de redes telefônicas, e, de fato, ela geralmente as incorpora como suas próprias rotas de comunicação, da mesma forma que se baseia na tecnologia de computação para estabelecer seus pontos de comunicação. O desenvolvimento da telefonia celular e dos computadores portáteis, que desamarra de forma ainda mais radical os pontos de comunicação da rede, intensificou o processo de desterritorialização. O plano original da Internet tinha como objetivo resistir a ataque militar. Como não tem centro e praticamente qualquer pedaço pode operar como um todo autônomo, a rede pode continuar a funcionar mesmo com parte dela destruída. O elemento do desenho que assegura a sobrevivência, a descentralização, é o mesmo que torna tão difícil controlar a rede. Como nenhum ponto da rede é necessário para que os outros pontos se comuniquem, é difícil para a Internet regulamentar ou proibir a comunicação entre eles. Este modelo democrático é o que Deleuze e Guattari chamam de rizoma, uma estrutura de rede não-hierárquica e não-centralizada.[29]

O modelo de rede oligopolista é caracterizado pelos sistemas de difusão. De acordo com esse modelo, por exemplo nos sistemas de rádio e televisão, existe um ponto único e relativamente fixo de emissão, mas os pontos de recepção são potencialmente infinitos e territorialmente indefinidos, apesar de avanços, como as redes de televisão a cabo, fixarem em certa medida essas rotas. A rede de difusão é definida pela produção centralizada, pela distribuição em massa, e pela comunicação de mão única. Toda a indústria cultural — da distribuição de jornais e livros a filmes e vídeocassetes — tem operado, tradicionalmente, dentro deste modelo. Um número relativamente pequeno de empresas (ou, em algumas regiões, um único empresário, como Rupert Murdoch, Silvio Berlusconi ou Ted Turner) pode, efetivamente, dominar todas essas redes. Este modelo oligopolista não é um rizoma mas uma estrutura em forma de árvore, que subordina todos os galhos à raiz central.

As redes da nova infra-estrutura de informação são um produto híbrido dos dois modelos. Assim como em época anterior Lenin e outros críticos do imperialismo reconheceram uma consolidação das corporações internacionais em quase-monopólios (nas ferrovias, nos bancos, na energia elétrica, e assemelhados), hoje estamos presenciando uma competição entre corporações transnacionais para estabelecer e consolidar quase-monopólios na nova infra-estrutura de informação. As diversas corporações de telecomunicações, e de fabricantes de *hardware* e *software*, e corporações de informação e entretenimento estão se fundindo e ampliando suas operações, esforçando-se para dividir e controlar os novos continentes de redes produtivas. Haverá, é claro, pedaços e aspectos dessa rede consolidada que resistirão ao controle, graças à estrutura interativa e descentralizada da rede; mas já está em marcha uma maciça centralização de controle por meio da unificação (*de facto* ou *de jure*) dos elementos principais da estrutura de poder da informação e da comunicação: Hollywood, Microsoft, IBM, AT&T e assim por diante. As novas tecnologias de comunicação, que oferecem a promessa de uma nova democracia e de uma nova igualdade social, de fato criaram novas linhas de desigualdade e exclusão, dentro dos países dominantes e, especialmente, fora deles.[30]

Terras Comuns

Tem havido um contínuo movimento através de todo o período moderno para privatizar a propriedade pública. Na Europa, as grandes terras comuns criadas com o desmembramento do Império Romano e a ascensão do cristianismo acabaram sendo transferidas para mãos privadas, no decurso da acumulação primitiva do capitalismo. No mundo inteiro o que resta dos vastos espaços públicos tornou-se lendário: a floresta de Robin Hood, as Grandes Planícies dos Ameríndios, as estepes das tribos nômades, e assim por diante. Durante a consolidação da sociedade industrial, a construção e destruição de espaços públicos ocorreram numa espiral cada vez mais forte. É verdade que quando ditado pelas necessidades de acumulação (para fomentar uma aceleração ou um salto no desenvolvimento, para concentrar e mobilizar os meios de produção, para ir à guerra etc.), a propriedade

pública foi ampliada pela desapropriação de grandes setores da sociedade civil e pela transferência da riqueza e da propriedade para a coletividade. Essa propriedade pública, entretanto, foi logo reapropriada por particulares. Em cada processo a posse comunal, que é considerada natural, é transformada à custa de recursos públicos numa segunda ou terceira natureza, que funciona finalmente para a obtenção de lucros por particulares. Uma segunda natureza foi criada, por exemplo, pelo represamento de grandes rios da América do Norte ocidental e pela irrigação de vales áridos, e essa nova riqueza foi cedida aos magnatas do agribusiness. *O capitalismo pôs em marcha um ciclo contínuo de reapropriação de bens públicos por particulares: a desapropriação daquilo que pertence a todos.*

A ascensão e queda do Estado do bem-estar social no século XX é mais um ciclo na espiral de apropriações públicas e privadas. A crise do Estado do bem-estar social significou, basicamente, que as estruturas de assistência e distribuição públicas, que foram construídas com recursos públicos, estão sendo privatizadas e desapropriadas para ganhos privados. A atual tendência neoliberal à privatização de serviços de energia e de comunicação é outra volta na espiral. Consiste em conceder a empresas privadas as redes de energia e comunicação construídas com enormes somas de dinheiros públicos. Os regimes de mercado e o neoliberalismo sobrevivem dessas apropriações de segunda, terceira e enésima natureza. As terras comuns, que já foram consideradas a base do conceito de coisa pública, são desapropriadas para uso privado, e ninguém pode levantar um dedo. Dessa maneira, o público é dissolvido e privatizado até como conceito. Ou, mais exatamente, a relação imanente entre o público e o pertencente a todos é substituída pelo poder transcendente da propriedade privada.

Não é nossa intenção aqui chorar pela destruição e desapropriação que o capitalismo opera continuamente em todo o mundo, muito embora resistir a sua força (e especialmente resistir à desapropriação do Estado do bem-estar social) seja uma tarefa correta e eminentemente ética. O que nos interessa é perguntar qual é a noção operativa da propriedade pública hoje, no meio da pós-modernidade, da revolução da informação e das conseqüentes transformações do modo de produção. Parece-nos, na verdade, que hoje

participamos de uma comunalidade mais radical e profunda do que em qualquer outra época da história do capitalismo. O fato é que participamos de um mundo produtivo feito de redes comunicativas e sociais, de serviços interativos e de língua comum. Nossa realidade econômica e social é definida menos pelos objetos materiais feitos e consumidos do que pelos serviços e relações co-produzidos. Cada vez mais, produzir significa construir comunalidades de cooperação e comunicação.

O conceito de propriedade privada, entendido como o direito exclusivo de usar um bem e de dispor de toda a riqueza que deriva da sua posse, torna-se cada vez mais despropositado nesta nova situação. É cada vez menor o número de bens que podem ser possuídos e usados exclusivamente, neste contexto; é a comunidade que produz e que, ao produzir, é reproduzida e redefinida. O alicerce do conceito moderno clássico de propriedade privada é, portanto, em certa medida, dissolvido no modo pós-moderno de produção.

Pode-se objetar, entretanto, que esta nova condição social de produção não enfraqueceu de forma alguma os regimes jurídico e político da propriedade privada. A crise conceptual de propriedade privada não se torna uma crise prática; em vez disso, o regime de expropriação privada tende a ser aplicado universalmente. Esta objeção seria válida se não fosse pelo fato de que, no contexto de produção lingüística e cooperativa, trabalho e propriedade privada tendem a se sobrepor. A propriedade privada, apesar de sua força jurídica, não tem como deixar de tornar-se um conceito mais e mais abstrato e transcendental, e, portanto, mais afastado da realidade.

Uma nova noção de "comum" terá de surgir nesse terreno. Deleuze e Guattari argumentam, em O que é filosofia?, *que na era contemporânea, e no contexto da produção comunicativa e interativa, a construção de conceitos não é apenas uma operação epistemológica mas igualmente um projeto ontológico. Construir conceitos e o que eles chamam de "nomes comuns" é de fato uma atividade que combina a inteligência e a ação da multidão, forçando-as a trabalhar juntas. Construir conceitos significa fazer existir, na realidade, um projeto que é uma comunidade. Não existe outra maneira de construir conceitos que não seja trabalhando de uma forma comum. Esta comunalidade é, do ponto de vista da fenomenologia da produção, do ponto de vista da epistemologia do conceito e do ponto de vista*

da prática, um projeto no qual a multidão está completamente empenhada. Os bens comuns são a encarnação, a produção e a liberação da multidão. Disse Rousseau que a primeira pessoa que desejou um pedaço da natureza como sua possessão exclusiva, e a transformou na forma transcendente da propriedade privada, foi quem inventou o mal. O bem, ao contrário, é aquilo que é de todos.

3.5

CONSTITUIÇÃO MISTA

> Uma das coisas mais belas da superestrada da informação é que a justiça virtual é muito mais fácil de conseguir do que a justiça real... Todos são iguais no mundo virtual.
>
> Bill Gates

A mudança de paradigma de produção para o modelo de rede fomentou o poder crescente das empresas transnacionais, além e acima das tradicionais fronteiras dos Estados-nação. A novidade desta relação precisa ser reconhecida em termos da disputa de poder há muito existente entre capitalistas e o Estado. A história deste conflito é facilmente mal entendida. Pode-se compreender que, mais significativamente, apesar do constante antagonismo entre capitalistas e o Estado, a relação só é realmente conflituosa quando os capitalistas são considerados individualmente.

Marx e Engels caracterizam o Estado como a diretoria executiva que administra os interesses dos capitalistas; com isso querem dizer que embora a ação do Estado contrarie, às vezes, os interesses imediatos de capitalistas como indivíduos, ela será sempre no interesse, a longo prazo, dos capitalistas como coletividade, ou seja, do sujeito coletivo do capital social como um todo.[1] A competição entre capitalistas — mostra o raciocínio — por livre que seja, não assegura o bem comum do capitalista coletivo, pois seu impulso egoísta imediato de obter lucro é fundamentalmente míope. Por prudência, o Estado é exigido para mediar os inte-

resses dos capitalistas como indivíduos, elevando-os, no interesse coletivo do capital. Os capitalistas, portanto, combaterão, todos, os poderes do Estado, mesmo quando o Estado aja em seu próprio interesse coletivo. A rigor, este conflito é uma dialética feliz e virtuosa, da perspectiva do capital social total.

Quando os Gigantes Governam a Terra

A dialética entre o Estado e o capital assumiu diferentes configurações nas diferentes fases do desenvolvimento capitalista. Uma rápida e grosseira periodização nos ajudará a situar pelo menos as características principais dessa dinâmica. Nos séculos XVIII e XIX, enquanto o capitalismo se estabelecia plenamente na Europa, o Estado administrava os negócios do capital social total, mas necessitava de poderes de intervenção relativamente modestos. Esse período acabou sendo visto, retrospectivamente (com certo grau de distorção), como a idade de ouro do capitalismo europeu, caracterizada pelo livre comércio entre capitalistas relativamente pequenos. Fora do Estado-nação europeu desse período, antes da plena arrumação de poderosas administrações coloniais, o capital europeu operava ainda com menos coação. Em alto grau, as companhias capitalistas eram soberanas quando operavam em territórios coloniais ou pré-coloniais, estabelecendo seu próprio monopólio de força, sua própria polícia, seus próprios tribunais. A Companhia Holandesa das Índias Orientais, por exemplo, governou os territórios que explorava em Java até o fim do século XVIII, com suas próprias estruturas de soberania. Mesmo depois que a companhia foi dissolvida em 1800, o capital continuou governando, relativamente livre da mediação ou do controle do Estado.[2] A situação era mais ou menos a mesma para os capitalistas que operavam nas colônias britânicas sul-asiáticas e africanas. A soberania da Companhia das Índias Orientais durou até que a Lei das Índias Orientais, de 1858, pôs a companhia debaixo da autoridade da rainha, e na África meridional o livre reinado de aventureiros e empresários capitalistas durou pelo menos até o fim do século.[3] Esse

período foi, dessa maneira, caracterizado por uma necessidade relativamente pequena de intervenção estatal, internamente e no exterior: dentro dos Estados-nação europeus, os capitalistas, individualmente, foram governados com grandes conflitos, e nos territórios coloniais eram, de fato, soberanos.

A relação entre Estado e capital mudou gradativamente nos séculos XIX e XX, quando crises ameaçavam cada vez mais o desenvolvimento do capital. Na Europa e nos Estados Unidos, empresas, trustes e cartéis cresciam a ponto de estabelecerem quase-monopólios sobre indústrias específicas, ou grupos de indústrias, estendendo-se muito além das fronteiras nacionais. A fase de monopólio criou uma ameaça direta à saúde do capitalismo, porque desgastou a competição entre capitalistas que é a linha vital do sistema.[4] A formação de monopólios e quase-monopólios também minou as capacidades administrativas do Estado, e as empresas gigantes adquiriram o poder de impor seus interesses particulares sobre os interesses da coletividade capitalista. Conseqüentemente, irrompeu uma série de lutas nas quais o Estado buscava estabelecer comando sobre as corporações, aprovando leis antitruste, elevando impostos e tarifas, e aumentando a regulamentação sobre as indústrias. Nos territórios coloniais, também, as atividades descontroladas das empresas soberanas e de aventureiros capitalistas provocaram crises crescentes. Por exemplo, a rebelião indiana de 1857 contra os poderes da Companhia das Índias Orientais alertou o Governo britânico para os desastres de que os capitalistas coloniais eram capazes, se deixados soltos. A Lei Indiana aprovada pelo Parlamento britânico no ano seguinte foi uma resposta direta ao potencial de crise. As potências européias gradualmente estabeleceram administrações plenamente articuladas e operantes nos territórios coloniais, pondo novamente as atividades sociais e econômicas das colônias sob a jurisdição dos Estados-nação, garantindo com isso os interesses do capital social total diante das crises. Interna e externamente, os Estados-nação viram-se obrigados a intervir mais decididamente para proteger, dos capitalistas individuais, os interesses do capital social total.

Hoje a terceira fase dessa relação está amadurecida, e nela grandes empresas transnacionais de fato ultrapassaram a autoridade e a jurisdi-

ção dos Estados-nação. Pode parecer, portanto, que essa dialética secular chegou ao fim: *o Estado foi derrotado e as corporações finalmente governam o mundo!* Nos últimos anos, numerosos estudos apareceram à esquerda, interpretando o fenômeno em linguagem apocalíptica, como um perigo para a humanidade nas mãos de empresas capitalistas desenfreadas, e saudosos dos velhos poderes protetores do Estado-nação.[5] Analogamente, proponentes do capital comemoram uma nova era de desregulamentação e livre comércio. Se fosse esse o caso, entretanto, se o Estado realmente tivesse deixado de administrar os negócios do capital coletivo, e se a virtuosa dialética de conflito entre Estado e capital tivesse realmente terminado, os capitalistas é que deveriam temer o futuro! Sem o Estado, o capital social não tem como projetar e realizar seus interesses coletivos.

A fase contemporânea não está, na realidade, adequadamente caracterizada pela vitória das empresas capitalistas sobre o Estado. Apesar de as empresas transnacionais e de as redes globais de produção e circulação terem desgastado os poderes do Estado-nação, funções de Estado e elementos constitucionais foram efetivamente deslocados para outros níveis e domínios. Precisamos fazer um exame muito mais cauteloso das mudanças havidas na relação entre Estado e capital. Precisamos reconhecer, acima de tudo, a crise de relações políticas no contexto nacional. Assim como o conceito de soberania perde eficácia, a chamada autonomia política também perde.[6] Hoje a noção de política como esfera independente da determinação de consenso e como esfera de mediação entre forças sociais conflitantes tem pouca razão de existir. O consenso é determinado, mais significativamente, por fatores econômicos, como os equilíbrios das balanças comerciais e a especulação sobre o valor das moedas. O controle desses movimentos não está nas mãos de forças políticas tradicionalmente concebidas como detentoras de soberania, e o consenso é determinado não por mecanismos políticos tradicionais, mas por outros meios. Governo e política foram completamente integrados ao sistema de comando transnacional. Controles são articulados mediante uma série de corpos e funções internacionais. Isto é verdade também para os mecanismos de mediação política, que na realidade funcionam por meio das categorias de mediação burocrática e de sociologia gerencial, mais do que por meio das categorias políticas tradicionais de mediação de conflitos e de reconciliação de conflitos de classe. A política não desaparece; o que desaparece é a noção de autonomia do político.

O declínio de toda e qualquer esfera política autônoma indica o declínio, também, de qualquer espaço independente onde revolução possa surgir no regime político nacional, ou onde o espaço social possa ser transformado com o uso de instrumentos do Estado. A idéia tradicional de contrapoder e a idéia de resistência contra a soberania moderna em geral torna-se cada vez menos possível. Esta situação lembra em certos aspectos a que Maquiavel enfrentou em outra época: a derrota patética e desastrosa da revolução ou resistência "humanista" nas mãos dos poderes do principado soberano, ou, mais exatamente, do primitivo Estado moderno. Maquiavel reconheceu que as ações de heróis individuais (ao estilo dos heróis de Plutarco) já não eram capazes sequer de tocar na nova soberania do principado. Teria de ser encontrado um novo tipo de resistência, adequado às novas dimensões de soberania. Hoje, também, podemos ver que as formas tradicionais de resistência, como as organizações operárias institucionais desenvolvidas durante a maior parte dos séculos XIX e XX, começaram a perder seu poder. Mais uma vez um novo tipo de resistência precisa ser inventado.

Finalmente, o declínio das esferas tradicionais de política e resistência é complementado pela transformação do Estado democrático, de modo que suas funções foram integradas aos mecanismos de comando em nível global das empresas transnacionais. O modelo democrático nacional de exploração gerenciada pelo Estado funcionou nos países capitalistas dominantes enquanto foi capaz de regular a crescente conflituosidade de maneira dinâmica — em outras palavras, enquanto foi capaz de manter vivo o potencial de desenvolvimento e a utopia do planejamento estatal, enquanto, acima de tudo, a luta de classes em cada país determinou a espécie de dualismo de poder sobre o qual as estruturas unitárias de Estado podiam situar-se. Na medida em que essas condições desapareceram, tanto em termos reais como ideológicos, o Estado nacional capitalista e democrático destruiu-se a si mesmo. A unidade dos governos individuais foi

desarticulada e investida numa série de corpos separados (bancos, organismos internacionais de planejamento, e assim por diante, além dos corpos separados tradicionais), os quais cada vez mais se voltam para o nível de poder transnacional em busca de legitimidade.

O reconhecimento de que as corporações transnacionais cresceram acima e além do comando constitucional dos Estados-nação não deveria, entretanto, levar-nos a pensar que mecanismos e controles constitucionais declinaram, que as empresas transnacionais, relativamente livres dos Estados-nação, tendem a competir livremente e a se autogerenciarem. Em lugar disso, as funções constitucionais foram deslocadas para outro nível. Uma vez reconhecido o declínio do tradicional sistema constitucional nacional, precisamos investigar de que maneira o poder é constitucionalizado num nível supranacional — em outras palavras, de que maneira a constituição do Império começa a tomar forma.

A Pirâmide da Constituição Global

À primeira vista, e em nível de pura observação empírica, o novo quadro constitucional mundial aparece como um conjunto de controles e de organizações representativas desordenado e até mesmo caótico. Esses elementos constitucionais globais estão distribuídos num amplo espectro de corpos (em Estados-nação, em associações de Estados-nação, e em organizações internacionais de todos os tipos); eles estão divididos por função e conteúdo (organismos políticos, monetários, de saúde e educacionais); e são atravessados por uma variedade de atividades produtivas. Se examinarmos com atenção, entretanto, este conjunto desordenado contém, apesar disso, pontos de referência. Mais do que ordenar elementos, eles são matrizes que delimitam horizontes relativamente coerentes na desordem da vida jurídica e política global. Quando analisamos as configurações do poder global com seus diversos corpos e organizações, podemos reconhecer uma estrutura piramidal, composta de três camadas, cada qual mais larga do que a outra, e contendo diversos níveis.

No cume estreito da pirâmide está a única superpotência, os Estados Unidos, que detêm a hegemonia sobre o uso global da força — uma superpotência que pode agir sozinha mas prefere fazê-lo em colaboração com outros, debaixo do guarda-chuva das Nações Unidas. Este *status* único foi estabelecido definitivamente com o fim da guerra fria e confirmado pela primeira vez na Guerra do Golfo. Num segundo nível, ainda nesta primeira camada, à medida que a pirâmide se alarga levemente, um grupo de Estados-nação controla os instrumentos primários monetários globais e com isso é capaz de regular as trocas internacionais. Esses Estados-nação são atados entre si numa série de organismos — o G7, os Clubes de Londres e de Paris, Davos, e assim por diante. Finalmente, num terceiro nível da primeira camada, um conjunto heterogêneo de associações (incluindo, mais ou menos, os mesmos poderes que exercem hegemonia nos níveis militar e monetário) demonstra poder cultural e biopolítico em nível global.

Abaixo da primeira e mais alta camada de comando global unificado existe uma segunda camada, na qual o comando é amplamente distribuído pelo mundo, ressaltando não tanto a unificação como a articulação. Essa camada é estruturada basicamente pelas redes que empresas capitalistas transnacionais estenderam no mercado mundial — redes de fluxo de capital, de fluxo de tecnologias, de fluxo de populações e coisas do gênero. Essas organizações produtivas que formam e abastecem os mercados estendem-se transversalmente sob o guarda-chuva e a garantia do poder central que constitui a primeira camada de poder global. Se fôssemos seguir a velha noção iluminista da construção dos sentidos passando-se uma rosa diante da face de uma estátua, poderíamos dizer que as empresas transnacionais dão vida à rígida estrutura do poder central. Com efeito, pela distribuição global de capitais, tecnologias, bens e populações, as empresas transnacionais constroem vastas redes de comunicação e oferecem a satisfação de necessidades. O único e unívoco pináculo de comando mundial é assim articulado pelas empresas transnacionais e pela organização de mercados. O mercado mundial homogeneíza e diferencia territórios, redesenhando a geografia do globo. Ainda na segunda camada, num nível que está geralmente subordinado ao poder das empresas transnacionais, reside o conjunto geral de Estados-nação que agora con-

siste essencialmente em organizações locais, territorializadas. Os Estados-nação desempenham várias funções: mediação política no que respeita aos poderes hegemônicos globais, regateio no que respeita às empresas transnacionais, e redistribuição de renda, de acordo com necessidades biopolíticas em seus próprios e limitados territórios. Os Estados-nação são filtros no fluxo de circulação global e reguladores na articulação do comando global; em outras palavras, elas captam e distribuem os fluxos de riqueza de e para o poder global, e disciplinam suas próprias populações tanto quanto possível.

A terceira e mais ampla camada da pirâmide, finalmente, consiste em grupos que representam interesses populares no arranjo global de poder. A multidão não pode ser incorporada diretamente às estruturas de poder global mas precisa ser filtrada através de mecanismos de representação. Que grupos e organizações executam a função contestadora e/ou legitimadora de representação popular nas estruturas de poder global? Quem representa o Povo na constituição global? Ou, mais importante, que forças e processos transformam a multidão num Povo que possa, então, ser representado na constituição global? Em muitos casos, os Estados-nação são apresentados neste papel, especialmente o coletivo de Estados subordinados ou menores. Dentro da Assembléia Geral da ONU, por exemplo, coleções de Estados-nação subordinados, numericamente majoritários mas minoritários em termos de poder, funcionam como coação e legitimação, pelo menos simbólicas, das grandes potências. Nesse sentido, concebe-se que o mundo inteiro é representado na Assembléia Geral da ONU e em outros foros globais. Aqui, como os Estados-nação são apresentados (nos países mais ou menos democráticos e nos regimes autoritários) como representantes da vontade do seu Povo, a representação no Estado-nação em escala global só pode reivindicar a vontade popular em dois estágios, mediante dois níveis de representação: o Estado-nação representando o Povo que representa a multidão.

Os Estados-nação, entretanto, não são as únicas organizações que constroem e representam o Povo no novo arranjo global. Também nessa terceira camada da pirâmide, o Povo global é representado mais clara e diretamente não por organismos governamentais, mas por uma variedade

de organizações que são pelo menos relativamente independentes dos Estados-nação e do capital. Entende-se geralmente que essas organizações funcionam como estruturas de uma sociedade civil global, canalizando as necessidades e os desejos da multidão em formas que possam ser representadas dentro do funcionamento das estruturas globais de poder. Nessa nova forma global podemos reconhecer ainda instâncias dos componentes tradicionais da sociedade civil, como a mídia e as instituições religiosas. A mídia há muito se posicionou como a voz ou até mesmo a consciência do Povo, em oposição ao poder de estados e de interesses privados do capital. É apresentada como mais um sistema de controle mútuo da ação governamental, oferecendo uma visão objetiva e independente de tudo que o Povo quer ou precisa saber. Há muito está claro, entretanto, que a mídia é, na realidade, não muito independente do capital por um lado, e dos Estados por outro.[7] Organizações religiosas são um setor ainda mais antigo das instituições não-governamentais que representam o Povo. A ascensão dos fundamentalismos religiosos (islâmicos e cristãos), na medida em que representam o Povo contra o Estado, deve talvez ser compreendida como componente desta nova sociedade civil global — mas quando tais organizações religiosas se opõem ao Estado geralmente tendem a se tornar, elas próprias, o Estado.

As forças mais novas e talvez mais importantes da sociedade civil global chamam-se organizações não governamentais (ONGs). O termo ONG não recebeu uma definição rigorosa, mas podemos defini-lo como qualquer organização que pretenda representar o Povo e trabalhar em seu interesse, à parte das estruturas de estado (e geralmente contra elas). Para muita gente, com efeito, as ONGs são sinônimo de "organizações do povo" porque o interesse do Povo é definido como distinto do interesse do Estado.[8] Essas organizações operam em nível local, nacional e supranacional. O termo ONG reúne, portanto, um enorme e heterogêneo conjunto de organizações: no começo da década de 1990, constava a existência de mais de 18 mil ONGs no mundo. Algumas delas preenchem a função tradicional dos sindicatos (como a Associação das Mulheres Empregadas por Conta Própria de Ahmedabad, Índia); outras dão prosseguimento à vocação missionária de seitas religiosas (como os Serviços Católicos de Socorro); e

outras, ainda, procuram agir em nome de populações não representadas por Estados-nação (como o Conselho Mundial de Povos Indígenas). Seria ocioso tentar caracterizar o funcionamento desse amplo e heterogêneo conjunto de organizações sob uma definição única.[9]

Alguns críticos sustentam que as ONGs, por estarem fora do poder do Estado e geralmente em conflito com ele, são compatíveis com o projeto neoliberal de capital global e o ajudam. Enquanto o capital global ataca os poderes do Estado-nação de cima, dizem eles, as ONGs funcionam como "estratégia paralela 'de baixo'" e apresentam a "face comunitária" do neoliberalismo.[10] De fato, pode ser verdade que as atividades de muitas ONGs sirvam para promover o projeto neoliberal de capital global, mas é preciso ter o cuidado de assinalar que isso não define, adequada e categoricamente, as atividades das ONGs. O fato de ser não governamental, ou mesmo de se opor aos poderes dos Estados-nação, não basta para pôr essas organizações do lado dos interesses do capital. Há muitas maneiras de estar fora do Estado e a ele se opor, e o projeto neoliberal é apenas uma delas.

Para a nossa argumentação, e no contexto do Império, estamos mais interessados num subconjunto de ONGs que se esforçam para representar os últimos entre nós, aqueles que não podem se representar a si próprios. Essas ONGs, às vezes caracterizadas genericamente como organizações humanitárias, estão de fato entre as mais fortes e eminentes na ordem global contemporânea. Seu mandato não consiste, a rigor, em promover os interesses particulares de qualquer grupo delimitado, mas sim em representar diretamente interesses humanos globais e universais. Organizações de direitos humanos (como a Anistia Internacional e Americas Watch), grupos pacifistas (como Testemunhas da Paz e Shanti Sena), e as agências de socorro que combatem as doenças e a fome (como Oxfam e Médicos sem Fronteiras) defendem a vida humana contra a tortura, a inanição, o massacre, a prisão e o assassinato político. Sua ação política fundamenta-se num chamado moral universal — o que está em jogo é a própria vida. Nesse sentido, talvez seja inexato afirmar que essas ONGs representam aqueles que não podem representar a si próprios (as populações em guerra, as massas famintas, e assim por diante) ou mesmo que representam o Povo

global em sua totalidade. Elas ainda vão além. O que de fato representam é a força vital que serve de base ao Povo, e assim transformam a política numa questão de vida geral, vida em toda a sua generalidade. Essas ONGs se estendem largamente no húmus do biopoder; são os extremos capilares das redes contemporâneas de poder, ou (para voltar à nossa metáfora geral) a ampla base do triângulo do poder global. Aqui, neste nível mais vasto e mais universal, as atividades dessas ONGs coincidem com as ações do Império "além da política", no terreno do biopoder, satisfazendo as necessidades da própria vida.

Políbio e o Governo Imperial

Se recuarmos um passo do nível da descrição empírica, poderemos reconhecer rapidamente que a divisão tripartite de funções e elementos que emergiram nos permite mergulhar diretamente na problemática do Império. Em outras palavras, a situação empírica contemporânea assemelha-se à descrição teórica do poder imperial como forma suprema de governo que Políbio preparou para Roma e a tradição européia que chegou até nós.[11] Para Políbio, o Império Romano representou o ponto mais alto do desenvolvimento político, porque reuniu as três formas "boas" de poder — monarquia, aristocracia e democracia, corporificadas no Imperador, no Senado e na *comitia* popular. O Império impediu que essas boas formas caíssem no ciclo vicioso de corrupção em que a monarquia se torna tirania, a aristocracia transforma-se em oligarquia, e a democracia se converte em oclocracia, ou anarquia.

De acordo com a análise de Políbio, a monarquia serve de âncora à unidade e continuidade do poder. É o alicerce e a última instância da autoridade imperial. A aristocracia define justiça, medida e virtude, e articula suas redes na esfera social. Inspeciona a reprodução e circulação da autoridade imperial. Finalmente, a democracia organiza a multidão segundo um esquema representativo, de modo que o Povo possa ser submetido às normas do regime, e o regime possa ser coagido a satisfazer as necessidades do Povo. A democracia assegura a disciplina e a redistribuição. O Império com

o qual nos defrontamos hoje é também — *mutatis mutandis* — constituído por um equilíbrio funcional entre essas três formas de poder: a unidade monárquica de poder e seu monopólio global da força; articulações aristocráticas por intermédio de empresas transnacionais e Estados-nação; e *comitia* democrático-representativa, apresentada novamente na forma dos Estados-nação, juntamente com os diversos tipos de ONG, organizações de mídia, e outros organismos "populares". Pode-se dizer que a constituição imperial que vem aí reúne as três boas classificações tradicionais de governo, numa relação formalmente compatível com o modelo de Políbio, embora seus conteúdos sejam muito diferentes das forças sociais e políticas do Império Romano.

Podemos reconhecer de que forma estamos próximos e distantes do modelo de poder imperial de Políbio situando-nos na genealogia de interpretações de Políbio na história do pensamento político europeu. A principal linha de interpretação chega-nos por intermédio de Maquiavel e do Renascimento Italiano; ela animou a tradição maquiavélica em debates que precederam a Revolução Inglesa e a ela se seguiram, e finalmente encontrou sua mais alta aplicação no pensamento dos Pais Fundadores e na redação da Constituição dos EUA.[12] A principal mudança que ocorreu no curso dessa tradição interpretativa foi a transformação do clássico modelo *tripartite* de Políbio no modelo *trifuncional* de construção constitucional. Numa sociedade ainda medieval e protoburguesa, como a Florença de Maquiavel, ou mesmo a Inglaterra pré-revolucionária, a síntese polibiana era concebida como um edifício que unia três distintos corpos de classe: à monarquia pertenciam a união e a força, à aristocracia a terra e o exército, e à burguesia a cidade e o dinheiro. Para que o Estado funcionasse adequadamente, cada possível conflito entre esses corpos precisava ser resolvido no interesse da totalidade. Na ciência política moderna, entretanto, de Montesquieu aos federalistas, esta síntese foi transformada num modelo que regulava *não corpos mas funções.*[13] Considerava-se que grupos e classes sociais personificavam funções: a executiva, a judiciária e a representativa. Essas funções eram abstraídas dos sujeitos sociais coletivos ou classes que as desempenhavam e apresentadas como puros elementos jurídicos. As três funções foram organizadas, portanto, num equilíbrio que era, formalmente, o mesmo equilíbrio que previamente sustentara a solução interclasse. Era um equilíbrio de sistema de controles mútuos, ou pesos e contrapesos, que continuamente reproduzia a unidade do estado e a coerência de suas partes.[14]

Parece-nos que em certos aspectos o antigo modelo original de Políbio, de constituição do Império, está mais próximo da nossa realidade do que a transformação dele pela moderna tradição liberal. Hoje estamos novamente numa fase genética de poder e de sua acumulação, na qual funções são vistas basicamente do ângulo das relações e da materialidade da força, e não da perspectiva de um possível equilíbrio e da formalização do arranjo definitivo total. Nesta fase da constituição do Império, não se concede às demandas expressas pelo desenvolvimento moderno do constitucionalismo (como a divisão de poderes e a legalidade formal dos procedimentos) a mais alta prioridade (ver Seção 1.1.).

Pode-se até argumentar que nossa experiência da constituição (e formação) do Império é, na realidade, o desenvolvimento e a coexistência das "más" formas de governo, mais do que das "boas" formas, como pretende a tradição. Todos os elementos da constituição mista aparecem, à primeira vista, como se fossem observados através de uma lente distorcida. A monarquia, em vez de ancorar a legitimação e a condição transcendente da unidade do poder, é apresentada como uma força policial global, portanto como uma forma de tirania. A aristocracia transnacional parece preferir a especulação financeira à virtude empresarial, e portanto aparece como oligarquia parasitária. Finalmente, as forças democráticas que neste quadro deveriam constituir o elemento ativo e aberto da máquina imperial aparecem, na verdade, como forças corporativas, como um conjunto de superstições e fundamentalismos, traindo um espírito conservador, quando não francamente reacionário.[15] Tanto nos Estados individuais como no nível internacional, essa esfera limitada de "democracia" imperial é configurada como *Povo* (uma particularidade organizada que defende privilégios e propriedades estabelecidos) e não como *multidão* (a universalidade das práticas livres e produtivas).

Constituição Híbrida

O Império que está emergindo hoje, entretanto, não é, na realidade, uma volta ao antigo modelo polibiano, mesmo em sua forma negativa e "má". O arranjo contemporâneo pode ser mais bem compreendido em termos pós-modernos, ou seja, como uma evolução para além do modelo moderno e liberal de constituição mista. O quadro de formalização jurídica, o mecanismo constitucional de garantias e o esquema de equilíbrio são, todos, transformados em dois eixos primários na passagem do terreno moderno para o pós-moderno.

O primeiro eixo de transformação envolve a natureza da mistura da constituição — uma passagem do modelo antigo e moderno de um *mixtum* de corpos ou funções separados para um processo de hibridização das funções governamentais na situação atual. Os processos da sujeição real, de submeter o trabalho ao capital e absorver a sociedade global dentro do Império, forçam as figuras de poder a destruir a medida e a distância espacial que definiram sua relação, fundindo as figuras em formas híbridas. Essa mutação das relações espaciais altera o próprio exercício do poder. Antes de tudo, a monarquia imperial pós-moderna envolve o governo da unidade do mercado mundial, e por isso é chamada para garantir a circulação de bens, tecnologias e força de trabalho — para garantir, com efeito, a dimensão coletiva do mercado. Os processos da globalização do poder monárquico, entretanto, só fazem sentido se considerados nos termos das séries de hibridizações que a monarquia opera com as outras formas de poder. A monarquia imperial não está localizada num lugar isolável separado — e nosso Império pós-moderno não tem Roma. O corpo monárquico é multiforme e espacialmente difuso. Esse processo de hibridização é até mais claro com relação ao desenvolvimento da função aristocrática, e especificamente o desenvolvimento e a articulação das redes e mercados produtivos. De fato, as funções aristocráticas tendem a fundir-se inextricavelmente com as funções monárquicas. No caso da aristocracia pós-moderna, o problema consiste não apenas em criar um canal vertical entre um centro e uma periferia para a produção e venda de mercadorias, mas também em pôr em relação continuamente

um amplo horizonte de produtores e consumidores dentro dos mercados e entre eles. Essa relação unilateral entre produção e consumo torna-se mais importante quando a produção de mercadorias tende a ser definida predominantemente por serviços imateriais embebidos nas estruturas de rede. Aqui a hibridização torna-se elemento central e condicionante da formação de circuitos de produção e circulação.[16] Finalmente, as funções democráticas do Império são determinadas dentro dessas mesmas hibridizações monárquicas e aristocráticas, mudando suas relações em certos sentidos e introduzindo novas relações de força. Nos três níveis, o que tinha sido previamente concebido como mistura, que era realmente a interação orgânica de funções que continuaram separadas e distintas, agora tende à hibridização das próprias funções. Podemos, portanto, situar este primeiro eixo de transformação como uma passagem da *constituição mista* para a *constituição híbrida.*

O segundo eixo de transformação constitucional, que demonstra tanto um deslocamento da teoria constitucional como uma nova qualidade da própria constituição, é revelado pelo fato de que na fase atual o comando precisa ser exercido em grau cada vez maior sobre as dimensões temporais da sociedade e, com isso, sobre a dimensão de subjetividade. Precisamos examinar como o momento monárquico funciona como um governo mundial unificado sobre a circulação de bens e como mecanismo da organização do trabalho social coletivo que determina as condições de sua reprodução.[17] O momento aristocrático precisa exibir seu comando hierárquico e suas funções ordenadoras sobre a articulação transnacional de produção e circulação, não apenas por meio de instrumentos monetários tradicionais, mas também em grau cada vez maior por intermédio dos instrumentos e dinâmicas da cooperação dos próprios atores sociais. Os processos de cooperação social precisam ser constitucionalmente formalizados como função aristocrática. Finalmente, embora as funções monárquicas e aristocráticas aludam às dimensões subjetivas e produtivas da nova constituição híbrida, a chave dessas transformações está no momento democrático, e a dimensão temporal do momento democrático deve referir-se finalmente à multidão. Nunca devemos esquecer, entretanto, que estamos lidando aqui com a superdeterminação imperial de

democracia, na qual a multidão é capturada em aparatos de controle flexíveis e modulados. Isto é precisamente onde o salto qualitativo mais importante precisa ser reconhecido: do paradigma disciplinar para o paradigma de controle do governo.[18] O mando é exercido diretamente sobre os movimentos de subjetividades produtivas e cooperantes; instituições são formadas e continuamente redefinidas, ao ritmo desses movimentos; e a topografia do poder já nada tem a ver basicamente com relações espaciais mas é inscrita, em vez disso, nos deslocamentos temporais de subjetividades. Aqui vamos encontrar mais uma vez o não-lugar do poder que nossa análise de soberania revelou anteriormente. O não-lugar é o sítio onde as funções de controle híbridas do Império são exercitadas.

Nesse não-lugar imperial, no espaço híbrido que os processos constitucionais constroem, ainda encontramos a contínua e irreprimível presença de movimentos subjetivos. Nossa problemática continua sendo algo parecido com a constituição mista, mas agora infundida com a plena intensidade dos deslocamentos, modulações e hibridizações envolvidos na passagem para a pós-modernidade. Aqui o movimento do social para o político e o jurídico que sempre define processos constituintes começa a adquirir forma; aqui as relações recíprocas entre forças sociais e políticas que demandam um reconhecimento formal no processo constitucional começam a emergir; e finalmente aqui as várias funções (monarquia, aristocracia e democracia) medem a força das subjetividades que as constituem e tentam capturar segmentos dos seus processos constituintes.

Luta pela Constituição

Nosso maior objetivo nesta análise dos processos e figuras constitucionais do Império é reconhecer o terreno no qual podem surgir contestações e alternativas. No Império, como na verdade também foi o caso nos regimes modernos e antigos, a constituição é espaço de disputa, mas hoje a natureza desse espaço e dessa luta não é nem um pouco clara. As linhas

gerais da constituição imperial de hoje podem ser concebidas na forma de uma rede de comunicações rizomática e universal, na qual relações são estabelecidas de e para seus pontos e nós. Paradoxalmente, essa rede parece estar ao mesmo tempo completamente aberta e completamente fechada para a luta e a intervenção. De um lado, a rede formalmente permite a todos os sujeitos da rede de relações estarem presentes simultaneamente, mas de outro, a rede em si mesma é um não-lugar real e apropriado. A luta pela constituição terá de ser levada a efeito nesse terreno ambíguo e movediço.

Há três variáveis principais que definirão essa luta, variáveis que atuam no domínio entre o comum e o singular, entre o axiomático de comando e a auto-identificação de sujeitos, e entre a produção de subjetividade pelo poder e a resistência autônoma dos próprios sujeitos. A primeira variável envolve a garantia da rede e de seu controle geral, de modo que (positivamente) a rede possa sempre funcionar e (negativamente) não possa funcionar contra aqueles que estão no poder.[19] A segunda variável diz respeito àqueles que distribuem serviços na rede e à pretensão de que esses serviços são equitativamente remunerados, de modo que a rede possa sustentar e reproduzir um sistema econômico capitalista e ao mesmo tempo produzir a segmentação política e social adequada.[20] A terceira variável, finalmente, é apresentada dentro da própria rede. Diz respeito aos mecanismos pelos quais as diferenças entre subjetividades são produzidas e aos modos em que essas diferenças são levadas a funcionar dentro do sistema.

De acordo com essas três variáveis, cada subjetividade precisa tornar-se um sujeito governado nas redes gerais de controle (no primitivo sentido moderno de alguém que é súdito [*subdictus*] de um poder soberano), e ao mesmo tempo precisa também ser um agente independente de produção e consumo dentro das redes. Essa articulação dupla será realmente possível? Será possível para o sistema sustentar simultaneamente a sujeição política e a subjetividade do produtor/consumidor? Na verdade, não parece que seja. De fato, a condição fundamental da existência da *rede universal,* que é a hipótese central deste cenário, é que ela seja *híbrida,* e que, para nossos intentos, que o sujeito político seja efêmero e passivo,

enquanto o agente de produção e consumo seja presente e ativo. Isso quer dizer que, longe de ser a simples repetição de um equilíbrio tradicional, a formação na nova constituição mista conduz a um desequilíbrio fundamental entre os atores estabelecidos e, portanto, a uma nova dinâmica social que libera o sujeito produtor e consumidor (ou pelo menos torna ambígua sua posição interna) do mecanismo de sujeição política. É aqui que o lugar básico de luta parece emergir, no terreno da produção e regulamentação de subjetividade.

Será esta realmente a situação que resultará da transformação capitalista do modo de produção, dos desenvolvimentos culturais do pós-modernismo e dos processos de constituição política do Império? Ainda não temos, certamente, condição de chegar a essa conclusão. Podemos ver, entretanto, que nesta nova situação a estratégia de participação equilibrada e regulada, que as constituições mistas liberais e imperiais sempre seguiram, confronta-se com novas dificuldades e com a forte expressão de autonomia das subjetividades produtivas individuais e coletivas envolvidas no processo. No terreno da produção e regulamentação de subjetividade, e na disjunção do sujeito político e do sujeito econômico, parece que podemos identificar um campo real de luta no qual todos os gambitos da constituição e dos equilíbrios entre forças podem ser reabertos — uma real e apropriada situação de crise e, finalmente, talvez de revolução.

O Espetáculo da Constituição

O campo aberto de luta que parece surgir desta análise, entretanto, rapidamente desaparece quando examinamos os novos mecanismos pelos quais essas redes híbridas de participação são manipuladas do alto.[21] De fato, a cola que segura os diversos corpos e funções da constituição híbrida é o que Guy Debord chama de espetáculo, um aparato integrado e difuso de imagens e idéias que produz e regula o discurso e a opinião públicos.[22] Na sociedade do espetáculo, o que já foi imaginado como esfera pública, o terreno aberto da permuta e da participação política, evaporou-se completamente. O espetáculo destrói qualquer forma coletiva de socialidade — individualizando atores sociais em seus automóveis pessoais e diante de suas telas separadas de vídeo — e ao mesmo tempo impõe uma nova socialidade de massa, uma nova uniformidade de ação e pensamento. Nesse terreno espetacular, formas tradicionais de luta por causa da constituição tornam-se inconcebíveis.

A concepção comum de que a mídia (e a televisão em particular) destruiu a política é falsa apenas na medida em que parece basear-se numa noção idealizada daquilo em que consistiam o discurso, a permuta e a participação política na época anterior à idade da mídia. A diferença da manipulação contemporânea da política pela mídia não é, na verdade, uma diferença de natureza mas uma diferença de grau. Em outras palavras, por certo existiram anteriormente numerosos mecanismos para moldar a opinião pública e a percepção pública da sociedade, mas a mídia contemporânea oferece instrumentos imensamente mais poderosos para essas tarefas. Como diz Debord, na sociedade do espetáculo apenas o que parece existe, e a mídia mais importante tem algo que se aproxima de um monopólio sobre aquilo que parece ser, para a população em geral. Esta lei do espetáculo claramente domina no reino da política impulsionada pela mídia, uma arte de manipulação talvez desenvolvida em primeiro lugar nos Estados Unidos, mas agora espalhada pelo mundo todo. O discurso da temporada eleitoral concentra-se quase exclusivamente em como o candidato se apresenta, no *timing* e na circulação de imagens. As redes mais importantes da mídia conduzem uma espécie de espetáculo de segunda ordem que se reflete no espetáculo (e indubitavelmente ajuda a moldá-lo) montado pelos candidatos e seus partidos. Mesmo o velho apelo, que estamos cansados de ouvir, para que se concentre menos na imagem e mais em temas e em substância nas campanhas políticas, hoje parece inapelavelmente ingênuo. Analogamente, as noções de que políticos funcionam como celebridades, e de que campanhas políticas obedecem à lógica da publicidade — hipóteses que pareciam radicais e escandalosas há trinta anos — hoje já não se discutem. O discurso político é uma jogada de venda articulada, e a participação política está reduzida à escolha entre as diversas imagens consumíveis.

Quando dizemos que o espetáculo envolve a *manipulação pela mídia* da opinião pública e da ação política, não queremos sugerir que existe um homenzinho por trás da cortina, um grande Mágico de Oz que controla tudo que é visto, pensado e feito. Não existe um lugar único de controle que dita o espetáculo. O espetáculo, entretanto, geralmente funciona *como se* existisse esse ponto de controle central. Como diz Debord, o espetáculo é ao mesmo tempo difuso e integrado. Teorias conspiratórias de complôs governamentais e extragovernamentais para o controle global, que certamente proliferaram nas últimas décadas, devem, portanto, ser reconhecidas como verdadeiras e falsas. Como explica, magnificamente, Fredric Jameson, no contexto do cinema contemporâneo, teorias conspiratórias são um mecanismo cru mas eficaz para aproximar o funcionamento da totalidade.[23] O espetáculo da política funciona *como se* a mídia, as forças armadas, o governo, as empresas transnacionais, as instituições financeiras globais, e assim por diante, fossem todos consciente e explicitamente dirigidos por um único poder, apesar de não o serem.

A sociedade do espetáculo governa com uma arma antiqüíssima. Hobbes reconheceu há muito tempo que, para a dominação efetiva, "a Paixão a ser examinada é o Medo".[24] Para Hobbes, é o medo que une e assegura a ordem social, e ainda hoje o medo é o mecanismo principal de controle que enche a sociedade do espetáculo.[25] Embora o espetáculo pareça funcionar por meio do desejo e do prazer (o desejo de mercadorias e o prazer do consumo), ele realmente funciona pela comunicação do medo — ou antes, o espetáculo cria formas de desejo e prazer intimamente casadas ao medo. No idioma dos primórdios da filosofia européia, a comunicação do medo era chamada de *superstição.* E de fato a política do medo sempre foi espalhada por uma espécie de superstição. O que mudou foram as formas e os mecanismos das superstições que comunicam o medo.

O espetáculo do medo que mantém em pé a constituição pós-moderna, híbrida, e a manipulação pela mídia do público e da política certamente tira o tapete da luta pela constituição imperial. Parece que não existe mais lugar para ficar, peso para qualquer resistência possível, mas apenas uma implacável máquina de poder. É importante reconhecer o poder do espetáculo e a impossibilidade de formas tradicionais de luta, mas isto não é o fim da história. Quando os velhos lugares e formas de luta declinam, surgem outros, novos e mais poderosos. O espetáculo da ordem imperial não é um mundo couraçado, mas na verdade ele abre a possibilidade real de subvertê-lo e novas potencialidades de revolução.

3.6

SOBERANIA CAPITALISTA, OU ADMINISTRANDO A SOCIEDADE GLOBAL DE CONTROLE

> Enquanto a sociedade for baseada no dinheiro, nunca desistiremos.
>
> Folheto, greve em Paris, dezembro de 1995

> Isto é a anulação do modo capitalista de produção dentro do próprio modo capitalista de produção e, portanto, uma contradição que se anula a si mesma, que se apresenta *prima facie* como simples ponto de transição para uma nova forma de produção.
>
> Karl Marx

Capital e soberania podem parecer uma combinação contraditoria. A soberania moderna baseia-se fundamentalmente na *transcendência* do soberano — seja ele o príncipe, o Estado, a nação ou mesmo o povo — no plano social. Hobbes estabeleceu a metáfora espacial de soberania para todo o pensamento político moderno em seu Leviatã unitário que paira, abrangente, sobre a sociedade e a multidão. O soberano é o superávit de poder que serve para resolver ou adiar a crise da modernidade. Além disso, a soberania moderna opera, como vimos em detalhe, por meio da criação

e manutenção de fronteiras fixas entre territórios, populações e funções sociais, e assim por diante. A soberania é, portanto, também um superávit de código, uma supercodificação de fluxos e funções sociais. Em outras palavras, a soberania opera mediante o estriamento do campo social.

O capital, diferentemente, opera no plano da *imanência*, através de relés e redes de relações de dominação, sem recorrer a um centro transcendente de poder. Ele tende historicamente a destruir tradicionais fronteiras sociais, ampliando-se através de territórios e envolvendo sempre novas populações dentro dos seus processos. O capital funciona, segundo a terminologia de Deleuze e Guattari, mediante uma decodificação generalizada de fluxos, uma maciça desterritorialização, e mediante conjunções desses fluxos desterritorializados e decodificados.[1] Pode-se entender o funcionamento do capital como desterritorializante e imanente em três aspectos primários que o próprio Marx analisou. Em primeiro lugar, nos processos de acumulação primitiva, o capital separa populações de territórios especificamente codificados e as põe em marcha. Ele desobstrui os Estados e cria um proletariado "livre". Culturas e organizações sociais tradicionais são destruídas na marcha incansável do capital pelo mundo afora para criar as redes e os caminhos de um único sistema cultural e econômico de produção e circulação. Em segundo lugar, o capital reúne todas as formas de valor num só plano comum e os vincula por intermédio do dinheiro, seu equivalente geral. O capital tende a reduzir todas as formas previamente estabelecidas de *status*, título e privilégio ao nível do nexo monetário, isto é, a termos quantitativos e econômicos comensuráveis. Em terceiro lugar, as leis pelas quais o capital funciona não são leis fixas e separadas que pairem acima de tudo e dirijam do alto as operações do capital, mas são historicamente leis variáveis imanentes ao próprio funcionamento do capital: as leis de taxas de lucro, de taxas de exploração, de realização de mais-valia, e assim por diante.

O capital exige portanto não um poder transcendente mas um mecanismo de controle que reside no plano de imanência. Pelo desenvolvimento social do capital, os mecanismos de soberania moderna — os processos de codificação, supercodificação e recodificação que impõem uma ordem transcendente sobre um terreno social limitado e segmentado — são pro-

gressivamente substituídos por um *axiomático*, ou seja, um conjunto de equações e relações que determina e combina variáveis e coeficientes imediatamente e de maneira idêntica através dos diversos terrenos sem referência a definições ou termos anteriores e fixos.[2] A característica primária desse axiomático é que as relações antecedem os seus termos. Em outras palavras, dentro de um sistema axiomático, postulados "são proposições que podem ser verdadeiras ou falsas, pois contêm *variáveis* relativamente indeterminadas. Só quando atribuímos valores particulares a essas variáveis, ou, em outras palavras, quando as substituímos por constantes, os postulados se tornam proposições, verdadeiras ou falsas, conforme as constantes escolhidas".[3] O capital opera mediante um axiomático assim, de funções proposicionais. A equivalência geral do dinheiro junta todos os elementos em relações quantificáveis e comensuráveis, e as leis imanentes ou equações de capital determinam seu arranjo e relação, de acordo com as constantes particulares que substituem as variáveis das equações. Assim como um axiomático desestabiliza quaisquer termos e definições anteriores às relações de dedução lógica, o capital também limpa as barreiras fixas da sociedade pré-capitalista — e até as fronteiras do Estado-nação tendem a desaparecer no fundo, enquanto o capital se realiza no mercado mundial. O capital tende a um espaço liso definido por fluxos não codificados, flexibilidade, modulação contínua e equalização tendencial.[4]

A transcendência da soberania moderna entra em conflito, dessa maneira, com a imanência do capital. Historicamente, o capital tem se baseado na soberania e no apoio de seus instrumentos de direito e de força, mas essas mesmas estruturas continuamente contradizem em princípio, e obstruem na prática, a operação do capital, finalmente obstruindo seu desenvolvimento. Toda a história da modernidade que traçamos até aqui pode ser vista como a evolução das tentativas de negociar e mediar essa contradição. O processo histórico de mediação tem sido não um intercâmbio igual, mas sim um movimento unilateral da posição transcendente da soberania para o plano de imanência do capital. Foucault segue esse movimento em sua análise da passagem no governo europeu entre os séculos XVII e XVIII de "soberania" (uma forma absoluta de soberania centralizada na vontade e na pessoa do príncipe) e "governamentalidade" (uma forma de soberania

expressa mediante uma economia descentralizada de governo e administração de bens e populações).[5] Essa transição entre formas de soberania coincide consideravelmente com o primitivo desenvolvimento e expansão do capital. Cada paradigma moderno de soberania, de fato, apóia a operação do capital por um período histórico específico, mas ao mesmo tempo apresenta obstáculos ao desenvolvimento do capital que terão de ser superados. Essa relação em desenvolvimento é talvez a problemática central a ser confrontada por qualquer teoria do estado capitalista.

A sociedade civil serviu por um período histórico como mediadora entre as forças imanentes de capital e o poder transcendente da soberania moderna. Hegel adotou o termo "sociedade civil" de suas leituras dos economistas ingleses, e entendia-o como uma mediação entre os esforços por interesse próprio de uma pluralidade de indivíduos econômicos e o interesse unificado do Estado. A sociedade civil medeia entre os (imanentes) Muitos e o (transcendente) Um. As instituições que constituem a sociedade civil funcionavam como passagens que canalizam fluxos de forças sociais e econômicas, elevando-as em direção a uma unidade coerente e, correndo para trás, como uma rede de irrigação, distribuem o comando da unidade através do campo social imanente. Estas instituições não estatais, em outras palavras, organizavam a sociedade capitalista sob a ordem do Estado e, por sua vez, difundiam a autoridade estatal através da sociedade. Nos termos do nosso arcabouço conceptual, podemos dizer que a sociedade civil era o terreno do tornar-se imanente da moderna soberania estatal (para a sociedade capitalista) e ao mesmo tempo, inversamente, do tornar-se transcendente da sociedade capitalista (para o Estado).

Em nossa época, entretanto, a sociedade civil já não serve como o ponto adequado de mediação entre o capital e a soberania. As estruturas e instituições que hoje a constituem estão, progressivamente, definhando. Argumentamos, em outra parte, que esse definhamento pode ser captado claramente em termos do declínio da dialética entre o Estado capitalista e o trabalho, isto é, no declínio da eficácia e do papel dos sindicatos, no declínio do regateio coletivo com o trabalho, e no declínio da representação do trabalho na constituição.[6] O definhamento da sociedade civil pode também ser reconhecido como concomitante com a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle (ver Seção 2.6). Hoje as instituições sociais que constituem a sociedade disciplinar (a escola, a família, o hospital, a fábrica), em grande parte o mesmo que se compreendia como sociedade civil — ou intimamente ligadas a ela — estão em crise em toda parte. À medida que as paredes dessas instituições desmoronam, a lógica de subjetificação que operava anteriormente dentro de seus espaços limitados agora se espalha, generalizada em todo o campo social. A queda das instituições, o definhamento da sociedade civil e o declínio da sociedade disciplinar envolvem uma suavização do estriamento do moderno espaço social. Aqui surgem as redes da sociedade de controle.[7]

Com relação à sociedade disciplinar e à sociedade civil, a sociedade de controle é um passo em direção ao plano de imanência. As instituições disciplinares, as fronteiras da efetividade de sua lógica, e seu estriamento do espaço social constituem instâncias de verticalidade e transcendência no plano social. Devemos ser cautelosos, entretanto, ao localizar onde, exatamente, essa transcendência de sociedade disciplinar reside. Foucault insistia no fato, e este era o cerne brilhante de sua análise, de que o exercício da disciplina é absolutamente imanente às subjetividades sob seu comando. Em outras palavras, a disciplina não é uma voz externa que dita nossas práticas a partir do alto, abrangendo-nos, como diria Hobbes, mas algo como uma compulsão interna indistinguível da nossa vontade, imanente à nossa própria subjetividade e inseparável dela. As instituições que são a condição de possibilidade e que definem espacialmente as zonas de eficácia do exercício da disciplina, entretanto, mantêm-se de certa maneira separadas das forças sociais produzidas e organizadas. Elas são, na realidade, uma instância de soberania, ou, antes, um ponto de mediação com a soberania. As paredes da prisão ao mesmo tempo habilitam e limitam o exercício da lógica carcerária. Elas diferenciam o espaço social.

Foucault transpõe com notável sutileza esta distância entre as paredes transcendentes das instituições e o exercício imanente de disciplina, em suas teorias do *dispositif* e do diagrama, que articulam uma série de estágios de abstração.[8] Em termos um tanto simplificados, podemos dizer que o *dispositif* (traduzido como mecanismo, aparato ou disposição) é a estratégia geral que está por trás do exercício imanente e efetivo de disciplina. A

lógica carcerária, por exemplo, é o *dispositif* unificado que inspeciona ou subtende — e é, portanto, abstraído e distinto dela — a multiplicidade das práticas da prisão. Num segundo nível de abstração, o *diagrama* permite a disposição do *dispositif* disciplinar. Por exemplo, a arquitetura carcerária do panopticó, que faz os detentos serem constantemente visíveis para um ponto central de poder, é o diagrama ou desenho virtual que é posto em prática nos vários *dispositifs* disciplinares. Finalmente, as próprias instituições representam com exemplos o diagrama em formas sociais particulares e concretas também. A prisão (suas paredes, seus administradores, guardas, leis e assim por diante) não governa os detentos da mesma maneira que um soberano governa os súditos. Ela cria um espaço no qual os detentos, mediante as estratégias de *dispositifs* carcerários e práticas efetivas, *se disciplinam a si próprios.* Seria mais exato dizer, portanto, que a instituição disciplinar não é, em si mesma, soberana, mas sua abstração do campo social de produção de subjetividade, ou sua transcendência sobre ele, constitui o elemento-chave no exercício de soberania na sociedade disciplinar. A soberania tornou-se virtual (mas nem por isso menos real), e é efetivada sempre e em toda parte pelo exercício da disciplina.

Hoje o colapso dos muros que delimitam as instituições e o aplanamento da situação social são sintomas do achatamento dessas instâncias verticais em direção à horizontalidade dos circuitos de controle. A passagem para a sociedade de controle não significa, de forma alguma, o fim da disciplina. Na realidade, o exercício imanente da disciplina — isto é, a autodisciplina dos sujeitos, os murmúrios incessantes de lógica disciplinar dentro das próprias subjetividades — é estendido ainda mais genericamente na sociedade de controle. O que mudou é que, junto com o colapso das instituições, os *dispositifs* disciplinares tornaram-se menos limitados e vinculados espacialmente no campo social. A disciplina carcerária, a disciplina escolar, a disciplina da fábrica e assim por diante entrelaçam-se numa produção híbrida de subjetividade. De fato, na transição para a sociedade de controle, os elementos de transcendência da sociedade disciplinar declinam enquanto os aspectos imanentes são acentuados e generalizados.

A produção imanente de subjetividade na sociedade de controle corresponde à lógica axiomática do capital, e sua semelhança indica uma

nova e mais completa compatibilidade entre soberania e capital. A produção de subjetividade na sociedade civil e na sociedade disciplinar promoveu em determinado período o governo e facilitou a expansão do capital. As modernas instituições sociais produzem identidades sociais muito mais móveis e flexíveis do que figuras subjetivas anteriores. As subjetividades produzidas nas instituições modernas eram como as peças de máquina padronizadas produzidas nas fábricas: o detento, a mãe, o operário, o estudante e assim por diante. Cada parte desempenhava um papel específico na máquina montada, mas era padronizada, produzida em massa, e portanto substituível por qualquer parte do seu tipo. A certa altura, entretanto, a fixidez dessas partes padronizadas, das identidades produzidas pelas instituições acabou representando um obstáculo para a progressão rumo à mobilidade e à flexibilidade. A transição para a sociedade de controle envolve uma produção de subjetividade que não está fixada em identidade, mas é híbrida e modulada. À medida que as paredes que definiam e isolavam os efeitos das instituições modernas progressivamente caem, as subjetividades tendem a ser produzidas simultaneamente por numerosas instituições em diferentes combinações e doses. Certamente na sociedade disciplinar cada indivíduo tinha várias identidades, mas até certo ponto as diferentes identidades eram definidas por diferentes lugares e diferentes épocas da vida: pai ou mãe em casa, operário na fábrica, estudante na escola, detento na prisão, e paciente mental no asilo. Na sociedade de controle, são justamente esses lugares, esses discretos sítios de aplicabilidade, que tendem a perder sua definição e suas delimitações Uma subjetividade híbrida produzida na sociedade de controle pode não portar a identidade de um detento, de um paciente mental, ou de um operário de fábrica, mas ainda assim pode ser constituída simultaneamente por sua lógica. É operário fora da fábrica, estudante fora da escola, detento fora da prisão, insano fora do asilo — tudo ao mesmo tempo. Não pertence a nenhuma identidade e pertence a todas — fora das instituições mas ainda mais intensamente governado por sua lógica disciplinar.[9] Da mesma forma que a soberania imperial, as subjetividades da sociedade de controle têm constituições mistas.

Um Mundo Suave

Na transição da soberania para o plano de imanência, o colapso das fronteiras teve lugar dentro de cada contexto nacional e em escala global. O definhamento da sociedade civil e a crise geral das instituições disciplinares coincidem com o declínio dos Estados-nação como fronteiras que marcam e organizam as divisões no governo global. O estabelecimento de uma sociedade global de controle que suavize as estrias das fronteiras nacionais anda junto com a realização do mercado mundial e a submissão da sociedade global ao capital.

No século XIX e começo do século XX, o imperialismo contribuiu para a sobrevivência e expansão do capital (ver Seção 3.1). A divisão do mundo entre os Estados-nação dominantes, o estabelecimento de administrações coloniais, a imposição de exclusividades e de tarifas comerciais, a criação de monopólios e cartéis, zonas diferenciadas de extração de matéria-prima e produção industrial, e assim por diante, ajudaram o capital em seu período de expansão global. O imperialismo era um sistema designado para servir as necessidades e promover os interesses do capital em sua fase de conquista global. E apesar disso, como a maioria dos críticos (comunistas, socialistas *e* capitalistas) do imperialismo observaram, o imperialismo também, desde seu início, entrou em conflito com o capital. Era um remédio que ameaçava a vida do paciente. Embora o imperialismo fornecesse as avenidas e os mecanismos para que o capital penetrasse novos territórios e difundisse o modo capitalista de produção, também criou e reforçou rígidas fronteiras entre os diversos espaços globais, estritas noções de dentro e fora que efetivamente bloquearam o livre fluxo de capital, trabalho e bens — impedindo, dessa maneira, a plena realização do mercado mundial.

O imperialismo é uma máquina de estriamento global, canalizando, codificando e territorializando os fluxos de capital, bloqueando certos fluxos e facilitando outros. O mercado mundial, diferentemente, requer um espaço liso de fluxos não codificados e desterritorializados. Este conflito entre o estriamento do imperialismo e o espaço liso do mercado mundial capitalista nos dá uma nova perspectiva, que permite reconsiderar a predição de Rosa Luxemburgo sobre o colapso capitalista: "Embora o imperialismo seja o método histórico para prolongar a carreira do capitalismo, é também uma forma segura de levá-lo rapidamente à sua conclusão."[10] A ordem internacional e o espaço estriado do imperialismo serviram, de fato, para promover o capitalismo, mas acabaram se tornando grilhões para os fluxos desterritorializantes e para o espaço liso do desenvolvimento capitalista, e no fim tiveram de ser postos de lado. Rosa Luxemburgo estava essencialmente certa: *o imperialismo, se não fosse derrotado, teria sido a morte do capital.* A plena realização do mercado mundial é, necessariamente, o fim do imperialismo.

O declínio do poder dos Estados-nação e a dissolução da ordem internacional trazem com eles o fim definitivo da efetividade do termo "Terceiro Mundo". Esta história pode ser contada como uma narrativa muito simples. O termo foi cunhado como complemento da divisão bipolar da guerra fria entre as nações capitalistas dominantes e as principais nações socialistas, de tal maneira que o Terceiro Mundo era concebido como aquilo que estava fora do conflito primário, o espaço ou fronteira livre pelo qual os dois mundos competiam. Como a guerra fria acabou, a lógica desta divisão já não é efetiva. Isto é verdade, mas o desfecho puro desta simples narrativa não explica a história real do termo, em seus usos e efeitos importantes.

Muitos argumentavam, a partir, pelo menos, de 1970, que o Terceiro Mundo na realidade nunca existiu, no sentido de que a concepção tenta apresentar como unidade homogênea um conjunto essencialmente diverso de nações, e não captura, até mesmo nega, as significativas diferenças sociais, econômicas e culturais entre o Paraguai e o Paquistão, entre Marrocos e Moçambique. Reconhecer esta multiplicidade real, entretanto, não deve nos cegar para o fato de que, do ponto de vista do capital em sua marcha para a conquista global, essa concepção unitária e homogeneizante teve certa validade. Por exemplo, Rosa Luxemburgo toma claramente o ponto de vista do capital quando divide o mundo em domínio capitalista e ambiente não capitalista. As diversas zonas desse ambiente são, fora de dúvida, radicalmente diferentes umas das outras, mas do ponto de vista do capital é tudo exterior: terreno potencial para sua acumulação ampliada e para conquista futura. Durante a guerra fria, quando as regiões do Segun-

do Mundo foram efetivamente fechadas, o Terceiro Mundo significava, para as nações capitalistas dominantes, o espaço aberto que restava, o terreno das possibilidades. As diversas formas culturais, sociais e econômicas poderiam, potencialmente, ser submetidas formalmente à dinâmica da produção capitalista e dos mercados capitalistas. Do ponto de vista dessa submissão potencial, apesar das diferenças reais e substanciais entre as nações, o Terceiro Mundo era, de fato, um só.

É igualmente lógico quando Samir Amin, Immanuel Wallerstein, e outros estabelecem diferenças dentro do domínio capitalista entre países centrais, periféricos e semiperiféricos.[11] Centro, periferia e semiperiferia distinguem-se por diferentes formas sociais, políticas e burocráticas, diferentes processos produtivos e diferentes formas de acumulação. (A mais recente divisão conceptual entre Norte e Sul não é significativamente diferente, nesse sentido.) Como a concepção de Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo, a divisão da esfera capitalista em centro, periferia e semiperiferia homogeneíza e oculta diferenças reais entre nações e culturas, mas o faz no interesse de ressaltar uma unidade tendencial de formas políticas, sociais e econômicas, que emergem nos longos processos imperialistas de submissão formal. Em outras palavras, Terceiro Mundo, Sul e periferia homogeneízam diferenças reais para ressaltar os processos de unificação do desenvolvimento capitalista, mas também e mais importante, dão nome à *unidade potencial de uma oposição internacional, a confluência potencial de países e forças anticapitalistas.*

As divisões geográficas entre Estados-nação ou mesmo entre grupos de Estados-nação centrais e periféricos, setentrionais e meridionais, já não são suficientes para captar as divisões globais e distribuição de produção, acumulação e formas sociais. Com a descentralização de produção e a consolidação do mercado mundial, as divisões internacionais e os fluxos de trabalho e capital quebraram e se multiplicaram, de modo que já não é possível demarcar grandes zonas geográficas como centro e periferia, Norte e Sul. Em regiões geográficas como o Cone Sul da América Latina ou o Sudeste da Ásia, todos os níveis de produção podem existir simultaneamente lado a lado, dos mais altos níveis de tecnologia, produtividade e acumulação aos mais baixos, com um complexo mecanismo social mantendo sua

diferenciação e interação. Nas metrópoles, também, o trabalho cobre a série contínua que vai das alturas às profundezas da produção capitalista: os estabelecimentos fabris sem conforto de Nova York e Paris rivalizam com os de Hong Kong e Manila. Se o Primeiro Mundo e o Terceiro, o centro e a periferia, o Norte e o Sul realmente já estiveram separados por fronteiras nacionais, hoje eles claramente entornam uns nos outros, distribuindo desigualdade e barreiras ao longo de linhas múltiplas e fraturadas. Isso não quer dizer que Estados Unidos e Brasil, Inglaterra e Índia agora são territórios idênticos em termos de produção e circulação capitalista, mas sim que entre eles não existem diferenças de natureza, apenas de grau. As diversas nações e regiões contêm diferentes proporções do que se chamava de Primeiro Mundo e de Terceiro, centro e periferia, Norte e Sul. A geografia de desenvolvimento desigual e as linhas de divisão e hierarquia não são mais encontradas ao longo de estáveis fronteiras nacionais ou internacionais, mas em fronteiras fluidas infra e supranacionais.

Alguns podem protestar, com certa razão, que as vozes dominantes da ordem global estão proclamando a morte do Estado-nação justamente quando "a nação" emergiu como arma revolucionária para os subordinados, para os miseráveis da terra. Depois da vitória das lutas de libertação nacional e depois da emergência de alianças internacionais potencialmente desestabilizadoras, que amadureceram por décadas após a Conferência de Bandung, que melhor maneira existe de minar o poder do nacionalismo e internacionalismo do Terceiro Mundo do que privá-lo do seu apoio central e condutor, o Estado-nação! Em outras palavras, de acordo com esta visão, que oferece pelo menos uma narrativa plausível para essa história complexa, o Estado-nação, que foi a garantia da ordem internacional e a pedra angular da conquista e da soberania capitalista, tornou-se pela ascensão e organização de forças imperialistas o elemento que mais ameaçou a ordem internacional. Assim, o imperialismo, em retirada, foi forçado a abandonar e destruir a presa do seu próprio arsenal antes que a arma pudesse ser brandida contra ele.

Achamos, no entanto, que é um grave erro abrigar qualquer nostalgia dos poderes do Estado-nação ou ressuscitar qualquer política que celebre a nação. Antes de tudo, esses esforços são inúteis, porque o declínio do Esta-

do-nação não é simplesmente resultado de uma posição ideológica que possa ser invertida por um ato de vontade política: é um processo estrutural e irreversível. A nação não era apenas uma formulação cultural, uma sensação de fazer parte de algo, uma herança partilhada, mas também e talvez principalmente uma estrutura jurídico-econômica. A decadente eficácia dessa estrutura pode ser seguida claramente através da evolução de uma série de corpos jurídico-econômicos globais, como o GATT, a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial e o FMI. A globalização da produção e circulação, apoiada por esse andaime jurídico supranacional, substitui a eficácia das estruturas jurídicas nacionais. Em segundo lugar, e mais importante, mesmo que a nação fosse uma arma eficaz, ela carrega consigo toda uma série de estruturas e ideologias repressivas (como argumentamos na Seção 2.2), e qualquer estratégia baseada nela deveria ser rejeitada com base nisso.

As Novas Segmentações

A equiparação geral ou o alisamento do espaço social, tanto no definhamento da sociedade civil como no declínio das fronteiras nacionais, não é, entretanto, indício de que as desigualdades e segmentações sociais tenham desaparecido. Ao contrário, em muitos sentidos elas se tornaram mais severas, mas numa forma diferente. Talvez seja mais exato dizer que centro e periferia, Norte e Sul, já não definem uma ordem internacional, na realidade chegaram mais perto uns dos outros. O Império é caracterizado pela maior proximidade de populações extremamente desiguais, o que cria uma situação de permanente perigo social e requer um poderoso aparelho da sociedade de controle para assegurar a separação e garantir a nova administração do espaço social.

As tendências na arquitetura urbana nas megalópoles do mundo demonstram um aspecto dessas novas segmentações. Onde os extremos de riqueza e pobreza se acentuaram e a distância física entre ricos e pobres diminuiu em cidades globais como Los Angeles, São Paulo e Cingapura, complicadas medidas foram tomadas para manter a separação. Los Angeles

é, talvez, a campeã da tendência para o que Mike Davis chama de "arquitetura de fortaleza", na qual não apenas as residências particulares mas também os centros comerciais e os prédios do governo criam ambientes internos abertos e livres com a criação de um exterior fechado e impenetrável.[12] Essa tendência no planejamento e arquitetura urbanos estabeleceu em termos concretos, físicos, o que chamamos anteriormente de fim do lado de fora, ou declínio do espaço público que permitia a interação social aberta e não programada.

A análise arquitetônica pode, entretanto, fornecer apenas uma primeira introdução à problemática das novas separações e segmentações. As novas linhas de divisão são mais claramente definidas pela política do trabalho. A revolução do computador e da informação que tornou possível ligar diferentes grupos de forças de trabalho em tempo real em todo o mundo levou a uma competição furiosa e irrestrita entre os trabalhadores. Tecnologias da informação têm sido usadas para enfraquecer as resistências estruturais da força de trabalho, em termos tanto de rigidez de estruturas salariais como de diferenças culturais e geográficas. O capital, portanto, foi capaz de impor a flexibilidade temporal e a mobilidade espacial. Deve ficar claro que esse processo de enfraquecimento das resistências e rigidez da força de trabalho tornou-se um processo completamente político, orientado para uma forma de administração que maximiza o lucro econômico. É aí que a teoria de ação administrativa imperial torna-se crucial.

A política imperial de trabalho é projetada basicamente para reduzir o preço do trabalho. Isto é, com efeito, algo semelhante a um processo de acumulação primitiva, um processo de reproletarização. A regulamentação do dia de trabalho, pedra angular da política socialista nos últimos dois séculos, foi completamente subvertida. O dia de trabalho tem, com freqüência, doze, quatorze, dezesseis horas de duração, sem fins de semana ou férias; há trabalho para homens, mulheres e crianças, assim como para idosos e deficientes. O Império tem trabalho para todo mundo! Quanto mais desregulado for o regime de exploração, mais trabalho haverá. Esta é a base sobre a qual as novas segmentações de trabalho são criadas. Elas são determinadas (na linguagem dos economistas) pelos diferentes níveis de produtividade, mas podemos resumir a mudança simplesmente dizendo que há

mais trabalho e menos salário. Como uma vassoura de Deus que varre a sociedade (foi assim que Hegel descreveu a imposição da lei bárbara, principalmente nas mãos de Átila, o Huno), as novas normas de produtividade diferenciam e segmentam os trabalhadores. Ainda existem lugares no mundo onde a pobreza permite a reprodução da força de trabalho a custos baixos, e ainda existem lugares nas metrópoles onde as diferenças de consumo forçam uma classe baixa a se vender por menos, ou a submeter-se a um regime mais brutal de exploração capitalista.

Fluxos financeiros e monetários seguem mais ou menos os mesmos padrões globais que as organizações flexíveis de força de trabalho. De um lado, o capital especulativo e financeiro vai onde o preço da força de trabalho é mais baixo, e onde a força administrativa que garante a exploração é maior. De outro lado, os países que ainda mantêm a rigidez do trabalho e se opõem à sua plena flexibilidade e mobilidade são punidos, atormentados, e finalmente destruídos por mecanismos monetários globais. O mercado de ações cai quando caem as taxas de desemprego, ou quando sobe a percentagem de trabalhadores que não são imediatamente flexíveis e móveis. O mesmo acontece quando as políticas sociais de um país não acatam totalmente a ordem imperial de flexibilidade e mobilidade — ou melhor, quando alguns elementos do Estado do bem-estar social são preservados como sinal de persistência do Estado-nação. Políticas monetárias fazem cumprir as segmentações ditadas pelas políticas trabalhistas.

O medo da violência, da pobreza e do desemprego é, no fim das contas, a força primária e imediata que cria e mantém essas novas segmentações. O que está por trás das diversas políticas das novas segmentações é uma política de comunicação. Como argumentamos antes, o conteúdo fundamental das informações que as enormes empresas de comunicação apresentam é o medo. O constante medo da pobreza e a ansiedade sobre o futuro são as chaves para criar entre os pobres uma disputa pelo trabalho e manter o conflito no proletariado imperial. O medo é a garantia definitiva das novas segmentações.

Administração Imperial

Depois de vermos como as barreiras sociais tradicionais são reduzidas na formação do Império e como, ao mesmo tempo, novas segmentações são criadas, precisamos investigar também as modalidades administrativas pelas quais essas novas manifestações se desenrolam. É fácil ver que esses processos estão cheios de contradições. Quando o poder é feito imanente e a soberania se torna governamentalidade, as funções de mando e os regimes de controle precisam desenvolver-se numa série contínua que achata diferenças num plano comum. Vimos, entretanto, que as diferenças são, ao contrário, acentuadas nesse processo, de tal modo que a integração imperial determina novos mecanismos de separação e segmentação de diferentes estratos da população. O problema da administração imperial é, portanto, administrar esse processo de integração e, por conseguinte, pacificar, mobilizar e controlar as forças sociais separadas e segmentadas.

Nesses termos, entretanto, o problema ainda não está claramente proposto. A segmentação da multidão de fato tem sido a condição de administração política ao longo da História. A diferença hoje está no fato de que, enquanto nos regimes modernos de soberania nacional a administração trabalhava no sentido da integração *linear* de conflitos, e no sentido de um aparelho coerente que pudesse reprimi-los, ou seja, no sentido da normalização racional da vida social com relação ao objetivo administrativo de equilíbrio e ao desenvolvimento de reformas administrativas, no arcabouço imperial a administração se torna *fractal* e visa a integrar conflitos não pela imposição de um aparelho social coerente mas pelo controle das diferenças. Já não é possível entender a administração imperial nos termos de uma definição hegeliana de administração, baseada nas mediações da sociedade burguesa que constituem o centro espacial da vida social; mas é igualmente impossível entendê-la segundo uma definição weberiana, ou seja, uma definição racional baseada na contínua mediação temporal e num princípio emergente de legitimidade.

Um primeiro princípio que define a administração imperial é o de que nele *a administração de fins políticos tende a ser separada da administração de meios burocráticos*. O novo paradigma é, portanto, não apenas diferente

do, mas contrário ao, velho modelo de administração pública do Estado moderno, que continuamente se esforça para coordenar seu sistema de meios burocráticos com seus fins políticos. No regime imperial, burocracias (e meios administrativos em geral) são consideradas não de acordo com a lógica linear de sua funcionalidade com relação aos objetivos, mas de acordo com a lógica instrumental diferencial e múltipla. O problema de administração não é um problema de unidade mas de multifuncionalidade instrumental. Enquanto para a legitimação e administração do Estado moderno a universalidade e igualdade de ações administrativas eram soberanas, no regime imperial o fundamental é a singularidade e a adequação das ações a fins específicos.

Desse primeiro princípio, entretanto, surge o que parece ser um paradoxo. Precisamente na medida em que a administração é singularizada, e já não funciona simplesmente como ator para órgãos políticos e deliberativos centralizados, ela se torna cada vez mais autônoma, e engrena mais estreitamente com vários grupos sociais: grupos de comércio e trabalho, grupos étnicos e religiosos, grupos legais e criminais, e assim por diante. Em vez de contribuir para a integração social, *a administração imperial atua, de preferência, como um mecanismo disseminador e diferenciador.* Este é o segundo princípio de administração imperial. A administração tenderá, portanto, a apresentar procedimentos específicos que permitam ao regime engrenar diretamente com as diversas singularidades sociais, e a administração será mais efetiva quanto mais direto for seu contato com os diferentes elementos da realidade social. Segue-se que a ação administrativa torna-se cada vez mais autocêntrica e, portanto, funcional apenas para os problemas específicos que precisa resolver. Torna-se mais e mais difícil reconhecer uma linha contínua de ação administrativa no conjunto de relés e redes do regime imperial. Em resumo, o velho princípio administrativo da universalidade, de tratar todos igualmente, é substituído pela singularização e diferenciação de procedimentos, tratando cada um de modo diferente.

Muito embora seja difícil agora traçar uma linha coerente e universal de procedimento, como as que caracterizavam os sistemas de soberania moderna, isto não quer dizer que o aparelho imperial não seja unificado. A

autonomia e a unidade de ação administrativa são construídas de outras maneiras, por meio não da dedução normativa dos sistemas jurídicos da Europa continental, nem do formalismo processual dos sistemas anglo-saxônicos. Em lugar disso, elas são criadas obedecendo às lógicas estruturais ativas na construção do Império, como as lógicas policial e militar (melhor dizendo, a repressão de forças subversivas potenciais no contexto da paz imperial), a lógica econômica (a imposição do mercado, que por sua vez é governada pelo regime monetário), e as lógicas ideológicas e de comunicação. A única maneira de a ação administrativa ganhar autonomia e autoridade legítima no regime imperial é seguir as linhas diferenciadoras dessas lógicas. Essa autorização, entretanto, não é direta. A administração não é estrategicamente orientada para a realização das lógicas imperiais. Ela se submete a elas, desde que animem os grandes meios militar, monetário e comunicativo que dão autoridade à própria administração. *A ação administrativa tornou-se fundamentalmente não estratégica, e portanto é legitimada por meios heterogêneos e indiretos.* Este é o terceiro princípio de ação administrativa no regime imperial.

Uma vez reconhecidos esses três princípios "negativos" de ação administrativa imperial — seu caráter instrumental, sua autonomia processual e sua heterogeneidade — precisamos perguntar o que é que lhes permite funcionar sem abrir continuamente violentos antagonismos sociais. Que virtude proporciona a esse desarticulado sistema de controle, desigualdade e segmentação, o suficiente grau de consentimento e legitimação? Isso leva ao quarto princípio, a característica "positiva" de administração imperial. A matriz unificadora e o valor mais dominante de administração imperial repousam em sua *efetividade local.*

Para entender como este quarto princípio pode apoiar todo o sistema administrativo, considere-se o tipo de relação administrativa formado entre as organizações territoriais feudais e as estruturas monárquicas de poder na Europa da Idade Média, ou entre as organizações mafiosas e as estruturas de Estado no período moderno. Em ambos os casos, a autonomia processual, a aplicação diferencial, e os vínculos territorializados com vários segmentos da população, somados a específicos e limitados exercícios de violência legítima, não estavam, genericamente, em contradição com o

princípio de uma ordenação coerente e unificada. Esses sistemas de distribuição de poder administrativo eram mantidos em pé pela efetividade local de uma série de manifestações de poder militar, financeiro e ideológico. No sistema medieval europeu, exigia-se que o vassalo contribuísse com homens armados e dinheiro quando o monarca precisasse (enquanto a ideologia e as comunicações eram controladas, em grande parte, pela Igreja). No sistema mafioso, a autonomia administrativa da família ampliada e a manifestação de violência de estilo policial através do território social garantiam a adesão aos princípios primários do sistema capitalista e apoiavam a classe política dominante. Como nesses exemplos medievais e mafiosos, a autonomia dos corpos administrativos localizados não contradiz a administração imperial — ao contrário, ajuda e amplia sua efetividade global.

A autonomia local é condição fundamental, *sine qua non*, do desenvolvimento do regime imperial. Com efeito, dada a mobilidade das populações do Império, seria impossível reivindicar um princípio de administração legítima se sua autonomia não percorresse um caminho nômade com suas populações. Seria igualmente impossível ordenar os segmentos da multidão por meio de processos que a forçassem a ser mais móvel e flexível em formas culturais híbridas e em guetos multicoloridos se essa administração não fosse igualmente flexível e capaz de específicas e contínuas revisões e diferenciações processuais. A anuência ao regime imperial não é algo que baixe dos transcendentais da boa administração, que fossem definidos nos modernos estados de direito. Em vez disso, o consentimento é formado pela efetividade local do regime.

Esboçamos aqui apenas os contornos mais genéricos da administração imperial. Uma definição de administração imperial que se concentre apenas na eficácia local autônoma de ação administrativa não pode garantir o sistema contra possíveis ameaças, motins, subversões e insurreições, ou mesmo contra os conflitos normais entre segmentos locais da administração. Este argumento, entretanto, não transforma a discussão numa questão de "prerrogativas reais" de governo imperial — uma vez estabelecido o princípio de que a regulação de conflito e o recurso ao exercício da violência legítima tenham de ser resolvidos em termos de auto-regulação (de produção, dinheiro, e comunicação) e pelas forças internas do Império. É aqui que a questão da administração é transformada numa questão de comando.

Comando Imperial

Enquanto os regimes modernos tendem a manter a administração cada vez mais em conformidade com o comando, a ponto de torná-los indistintos, o comando imperial continua separado da administração. Tanto no regime moderno como no imperial, as contradições internas, além dos riscos e possíveis desvios de uma administração não centralizada, exigem a garantia de um comando supremo. Os primeiros teóricos dos fundamentos jurídicos do Estado moderno concebiam isto como um apelo originário a um poder supremo, mas a teoria de comando imperial não precisa dessas fábulas sobre sua genealogia. Não são os apelos de uma multidão perpetuamente em guerra que exigem um supremo poder pacificador (como está em Hobbes), nem os apelos de uma classe comercial que exigem a segurança de contratos (como está em Locke e Hume). O comando imperial é, antes, o resultado de uma erupção social que subverteu as antigas relações que constituem a soberania.

O comando imperial já não é exercido por meio de modalidades disciplinares do Estado moderno mas, de preferência, por meio das modalidades do controle biopolítico. Essas modalidades têm como base e objetivo uma multidão produtiva que não pode ser arregimentada e normalizada, mas precisa, apesar disso, ser governada, mesmo em sua autonomia. O conceito de povo já não funciona como sujeito organizado do sistema de comando, e conseqüentemente a identidade do povo é substituída pela mobilidade, flexibilidade e perpétua diferenciação da multidão. Essa mudança desmistifica e destrói a moderna idéia circular da legitimidade do poder pela qual o poder constrói a partir da multidão um único sujeito que pode, então, por sua vez, legitimar este mesmo poder. Esta tautologia sofística já não funciona.

A multidão é governada com os instrumentos do sistema capitalista pós-moderno e dentro das relações sociais da submissão real. A multidão só

pode ser governada segundo linhas internacionais, em produção, em permutas, em cultura — em outras palavras, no contexto biopolítico de sua existência. Em sua autonomia desterritorializada, entretanto, essa existência biopolítica da multidão tem o potencial de ser transformada numa massa autônoma de produtividade inteligente, num poder democrático absoluto, como diria Spinoza. Se isso acontecesse, a dominação capitalista de produção, troca e comunicação seria derrubada. Prevenir isso é a primeira e principal tarefa do governo imperial. Devemos ter em mente, entretanto, que a constituição do Império depende, para sua própria existência, das forças que apresentam essa ameaça, as forças autônomas de cooperação produtiva. Seus poderes precisam ser controlados mas não destruídos.

A garantia que o Império oferece ao capital globalizado não envolve o gerenciamento micropolítico e/ou microadministrativo de populações. O aparelho de comando não tem acesso aos espaços locais e às seqüências temporais determinadas de vida onde a administração funciona; ele não consegue pôr suas mãos nas singularidades de sua atividade. O que o comando imperial procura substancialmente investir e proteger, e o que ele garante para o desenvolvimento capitalista, são, antes, os equilíbrios gerais do sistema global.

O controle imperial opera por três meios globais e absolutos: a bomba, o dinheiro e o éter. A panóplia de armas termonucleares, efetivamente reunidas no ponto mais alto do Império, representa a contínua possibilidade de destruição da própria vida. Esta é uma operação de violência absoluta, um novo horizonte metafísico, que muda completamente a concepção pela qual o Estado soberano tinha o monopólio da força física legítima. Em certo momento, na modernidade, este monopólio foi legitimado como expropriação de armas do populacho violento e anárquico, a massa desordenada de indivíduos que tendem a se matar uns aos outros, ou como o instrumento de defesa contra o inimigo, isto é, contra outros povos organizados em Estados. Esses meios de legitimação eram orientados, finalmente, para a sobrevivência da população. Hoje eles já não são eficazes. A expropriação dos meios de violência de uma população supostamente autodestrutiva tende a se tornar simplesmente operações administrativas e policiais destinadas a manter as segmentações de territórios produtivos. A segunda

justificativa torna-se também menos eficaz, à medida que uma guerra nuclear entre poderes estatais torna-se cada vez mais impensável. O desenvolvimento de tecnologias nucleares e sua concentração imperial limitaram a soberania da maioria dos países, na medida em que tiram deles o poder de tomar decisões sobre a guerra e a paz, elemento primário da definição tradicional de soberania. Além disso, a ameaça suprema da bomba imperial reduziu todas as guerras a conflitos limitados, a guerras civis, a guerras sujas, e assim por diante. Fez de cada guerra domínio exclusivo de poder administrativo e policial. De nenhum outro ponto de vista a passagem da modernidade para a pós-modernidade, e da soberania moderna para o Império é mais evidente do que do ponto de vista da bomba. O Império é definido aqui em última instância como o "não-lugar" da vida, ou, em outras palavras, como a capacidade absoluta de destruição. O Império é a forma suprema de biopoder na medida em que é a inversão absoluta do poder da vida.

O dinheiro é o segundo meio global de controle absoluto. A construção do mercado mundial consistiu, acima de tudo, na desconstrução monetária dos mercados nacionais, na dissolução de regimes nacionais e/ou regionais de regulamentação monetária, e na subordinação desses mercados às necessidades das potências financeiras. Como estruturas monetárias nacionais tendem a perder qualquer característica de soberania, podemos ver emergir delas as sombras de uma nova reterritorialização monetária unilateral, concentrada nos centros políticos e financeiros do Império, as cidades globais. Isto não é a construção de um regime monetário universal com base em novas localidades produtivas, novos circuitos locais de circulação, e portanto novos valores; em vez disso, é uma construção monetária baseada puramente nas necessidades políticas do Império. O dinheiro é o árbitro imperial, mas como no caso da ameaça nuclear imperial, esse árbitro não tem localização determinada nem status transcendente. Assim como a ameaça nuclear autoriza o poder generalizado da polícia, da mesma forma o árbitro monetário está continuamente articulado em relação às funções produtivas, medidas de valor e alocações de riqueza que constituem o mercado mundial. Mecanismos monetários são os meios primários para controlar o mercado.[13]

O éter é o terceiro e último meio fundamental de controle imperial. A administração das comunicações, a estruturação do sistema educacional, e a regulamentação da cultura aparecem hoje, mais do que nunca, como prerrogativas soberanas. Tudo isto, entretanto, se dissolve no éter. Os sistemas contemporâneos de comunicação não estão subordinados à soberania; ao contrário, a soberania parece estar subordinada às comunicações — ou, efetivamente, a soberania é articulada por meio de sistemas de comunicação. No campo da comunicação, os paradoxos que produzem a dissolução de soberania territorial e/ou nacional são mais claros do que nunca. As capacidades desterritorializantes da comunicação são únicas: a comunicação não é satisfeita limitando-se ou enfraquecendo-se a moderna soberania territorial; em vez disso, ela ataca a própria possibilidade de vincular uma ordem a um espaço. Ela impõe uma contínua e complexa circulação de sinais. A desterritorialização é a força primária e a circulação a forma pela qual a comunicação social se manifesta. Desta forma e neste éter, as línguas tornam-se funcionais para a circulação e dissolvem toda relação soberana. Educação e cultura também não podem deixar de submeter-se à sociedade circulante do espetáculo. Aqui chegamos a um limite extremo do processo da dissolução das relações entre ordem e espaço. Neste ponto não podemos conceber essas relações exceto em *outro espaço,* um outro lugar que não pode, em princípio, estar contido na articulação de atos soberanos.

O espaço de comunicação está completamente desterritorializado. É absolutamente outro com relação aos espaços residuais que analisamos em termos do monopólio de força física e da definição de medida monetária. Eis aqui uma questão não de resíduo mas de *metamorfose:* uma metamorfose de todos os elementos de economia política e teoria do Estado. Comunicação é a forma de produção capitalista na qual o capital teve êxito em submeter a sociedade inteira e globalmente ao seu regime, suprimindo todos os caminhos alternativos. Se algum dia uma alternativa puder ser proposta, ela terá de surgir de dentro da sociedade da submissão real e demonstrar todas as contradições que existem no coração dela.

Esses três meios de controle nos levam outra vez às três camadas da pirâmide do poder imperial. A bomba é o poder monárquico, o dinheiro o aristocrático e o éter o democrático. Pode parecer em cada caso que as rédeas desses mecanismos são seguradas pelos Estados Unidos. Pode parecer que os Estados Unidos são uma nova Roma, um grupo de novas Romas: Washington (a bomba), Nova York (o dinheiro) e Los Angeles (o éter). Qualquer concepção territorial de espaço imperial desse tipo, entretanto, é continuamente desestabilizada pela flexibilidade, mobilidade e territorialização fundamentais, no âmago do aparelho imperial. Talvez se possa atribuir ao monopólio da força e da regulamentação do dinheiro determinações territoriais parciais, mas não à comunicação. A comunicação tornou-se elemento central que estabiliza as relações de produção, orientando o desenvolvimento capitalista e também transformando as forças produtivas. Essa dinâmica produz uma situação extremamente aberta: aqui o lugar centralizado do poder precisa enfrentar o poder de subjetividades produtivas, o poder de todos aqueles que contribuem para a produção interativa da comunicação. Aqui neste domínio circulante de dominação imperial sobre novas formas de produção, a comunicação está mais amplamente disseminada em formas capilares.

O Governo Forte Acabou!

"O governo forte acabou" é o grito de guerra de conservadores e neoliberais de um lado a outro do Império. O Congresso republicano dos Estados Unidos, liderado por Newt Gingrich, lutou para desmistificar o fetiche do governo forte chamando-o "totalitário" e "fascista" (numa sessão do Congresso que desejava ser imperial mas acabou sendo carnavalesco). Parecia que tínhamos voltado aos tempos das grandes diatribes de Henry Ford contra Franklin Roosevelt! Ou, mais que isso, aos tempos menos grandiosos do primeiro governo de Margaret Thatcher, quando ela freneticamente, e com um senso de humor que só uma inglesa poderia demonstrar, tentou vender os bens públicos da nação, dos sistemas de comunicação ao fornecimento de água, do sistema ferroviário ao petróleo, às universidades e aos hospitais. Nos Estados Unidos, entretanto, os representantes da ala conservadora mais ávida finalmente foram longe demais, e no fim das contas o reconheceram. A última conseqüência e a

brutal ironia disso tudo foi que eles convocaram o ataque ao governo forte precisamente quando o desenvolvimento da revolução informacional pós-moderna mais precisava do governo forte para apoiar seus esforços — para a construção de superestradas da informação, o controle dos equilíbrios das bolsas de valores apesar das enormes flutuações de especulação, a firme manutenção de valores monetários, investimentos públicos no sistema militar-industrial para ajudar a transformar o modo de produção, a reforma do sistema educacional para adaptá-lo a essas novas redes produtivas, e assim por diante. Precisamente nessa hora, depois que a União Soviética se desfez, as tarefas imperiais que o governo americano enfrentava eram mais urgentes e o governo forte mais necessário.

Quando os proponentes da globalização do capital gritam contra o governo forte, eles estão sendo não apenas hipócritas mas também ingratos. O que seria do capital se ele não tivesse posto as mãos no governo forte e o obrigasse a trabalhar, por séculos, em seu exclusivo interesse? E hoje o que seria do capital se o governo forte não fosse forte o bastante para deter o poder de vida e morte sobre a multidão global inteira? O que seria do capital sem um governo forte capaz de imprimir dinheiro e produzir e reproduzir uma ordem global que garanta o poder e a riqueza capitalistas? Ou sem as redes de comunicação que expropriam a cooperação da multidão produtiva? Todas as manhãs, quando acordam, os capitalistas e seus representantes no mundo inteiro, em vez de ler imprecações contra o governo forte no Wall Street Journal, *deviam ajoelhar-se para louvá-lo!*

Agora que os mais radicais adversários conservadores do governo forte se dobraram ao peso do paradoxo de sua posição, queremos pegar sua bandeira na lama onde eles a deixaram. É nossa vez de gritar "O governo forte já era!" Por que este slogan *deveria ser propriedade exclusiva dos conservadores? Certamente, educados que fomos na luta de classes, sabemos muito bem que o governo forte também tem sido um instrumento de redistribuição da riqueza social e que, sob pressão da luta da classe operária, ele serviu na briga pela igualdade e pela democracia. Hoje, entretanto, esses tempos ficaram para trás. Na pós-modernidade imperial o governo forte tornou-se simplesmente o meio despótico de dominação e a produção totalitária de subjetividade. O governo forte conduz a grande orquestra de*

subjetividades reduzidas a mercadorias. E é, conseqüentemente, a determinação dos limites do desejo: são essas com efeito as linhas que, no Império biopolítico, estabelecem a nova divisão de trabalho em todo o horizonte global, no interesse de reproduzir o poder para explorar e subjugar. Nós, ao contrário, lutamos porque o desejo não tem limites e (desde que o desejo de existir e o desejo de produzir são uma e a mesma coisa) porque a vida pode ser continuamente, livremente e igualmente apreciada e reproduzida.

Alguns podem objetar que o universo biopolítico produtivo ainda requer alguma forma de comando sobre ele, e que realisticamente devemos visar não a destruir o governo forte mas a pôr nossas mãos em seus controles. Precisamos acabar com as ilusões que afligem as tradições socialista e comunista há tanto tempo! Ao contrário, do ponto de vista da multidão e de sua busca do autogoverno autônomo, precisamos pôr fim à contínua repetição daquilo que Marx lamentava há 150 anos, quando disse que todas as revoluções apenas aperfeiçoaram o Estado, em vez de destruí-lo. Essa repetição só se tornou mais clara no nosso século, quando o grande acordo (em suas formas liberal, socialista e fascista) entre governo forte, grandes negócios e grandes fatores de produção forçaram o estado a produzir horríveis frutos novos: campos de concentração, gulags, guetos e coisas do gênero.

Vocês não passam de um bando de anarquistas, o novo Platão do quarteirão finalmente gritará para nós. Não é verdade. Seríamos anarquistas se não falássemos (como o fizeram Trasímaco e Cálicles, imortais interlocutores de Platão) do ponto de vista de uma materialidade constituída nas redes de cooperação produtiva, em outras palavras, da perspectiva de uma humanidade construída produtivamente, constituída por intermédio do "nome comum" da liberdade. Não, não somos anarquistas, mas comunistas que viram como a muita repressão e destruição da humanidade foram forjadas por governos fortes liberais e socialistas. Vimos como tudo isto está sendo recriado no governo imperial, justamente quando os circuitos de cooperação produtiva fizeram com que a força de trabalho como um todo fosse capaz de constituir-se, ela própria, em governo.

PARTE 4

DECLÍNIO E QUEDA DO IMPÉRIO

4.1

VIRTUALIDADES

O povo já não existe, ou ainda não... *o povo está ausente.*

Gilles Deleuze

Ao longo da nossa argumentação, de modo geral lidamos com o Império nos termos de uma crítica do que é e do que existe e, por isso, em termos ontológicos. Às vezes, entretanto, a fim de reforçar a linha de raciocínio, abordamos a problemática do Império com um discurso ético-político, calculando a mecânica das paixões e dos interesses — como no início de nossa argumentação, quando julgamos o Império menos mau ou melhor do que os paradigmas anteriores de poder do ponto de vista da multidão. A teoria política inglesa, no período que vai de Hobbes a Hume, apresenta, talvez, o exemplo paradigmático desse discurso ético-político, que parte de uma descrição pessimista da natureza humana pré-social e tenta, recorrendo a uma noção transcendental de poder, estabelecer a legitimidade do Estado. O Leviatã (mais ou menos liberal) é menos mau com relação à guerra de todos contra todos, e melhor porque estabelece e preserva a paz.[1] Este gênero de teoria política, entretanto, já não é muito útil. Julga que o sujeito pode ser compreendido pré-socialmente e fora da comunidade, e lhe impõe uma espécie de socialização transcendental. No Império, nenhuma subjetividade está do lado de fora, e todos os lugares foram agrupados num "não-lugar" geral. A ficção transcendental da política já não se sustenta, e não tem serventia lógica porque todos nós existimos inteiramente no domínio do social e do político. Quando reconhecemos esta determinação

radical da pós-modernidade, a filosofia política nos obriga a entrar no terreno da ontologia.

Fora de Medida (O Incomensurável)

Quando dizemos que a teoria política precisa tratar da ontologia, queremos dizer em primeiro lugar que a política não pode ser construída de fora para dentro. A política é dada de imediato; é um campo de pura imanência. O Império se forma nesse horizonte superficial, onde nossos corpos e mentes estão embebidos. Ele é puramente positivo. Não existe máquina lógica externa que o constitua. A coisa mais natural do mundo é que o mundo parece politicamente unido, que o mercado é global, e que o poder é organizado por meio desta universalidade. A política imperial articula o ser em sua extensão global — um grande mar movido apenas pelos ventos e pelas correntes. A neutralização da imaginação transcendental é, portanto, o primeiro sentido no qual o político, no domínio imperial, é ontológico.[2]

O político precisa também ser entendido como ontológico devido ao fato de que todas as determinações transcendentais de valor e medida que costumavam ordenar as disposições do poder (ou melhor, determinar seus preços, subdivisões e hierarquias) perderam a coerência. Dos mitos sagrados de poder que antropólogos históricos como Rudolf Otto e Georges Dumezil aplicaram às regras da nova ciência política descrita pelos autores de *O federalista*; dos Direitos do Homem às normas da lei pública internacional — tudo desaparece com a transição para o Império. O Império dita suas leis e mantém a paz segundo um modelo de direito pós-moderno e de lei pós-moderna, mediante procedimentos móveis, fluidos e localizados.[3] O Império constitui o tecido ontológico no qual todas as relações de poder são costuradas — relações políticas e econômicas, assim como relações sociais e pessoais. É nesse híbrido domínio da estrutura biopolítica do ser que a estrutura interna da constituição imperial é revelada, porque na globalidade do biopoder toda medida fixa de valor tende a ser dissolvida, e o horizonte imperial de poder é revelado finalmente como um horizonte fora de medida. Não só o transcendental político mas também o transcendental como tal deixou de determinar a medida.

A grande tradição metafísica ocidental sempre detestou o incomensurável. Da teoria de Aristóteles sobre a virtude como medida[4] à teoria de Hegel da medida como chave para a passagem da existência à essência,[5] a questão da medida tem sido estreitamente ligada à da ordem transcendente. Até mesmo a teoria do valor de Marx paga seu tributo a esta tradição metafísica: sua teoria do valor é, na realidade, uma teoria da medida do valor.[6] Só no horizonte ontológico do Império, entretanto, o mundo está, finalmente, fora de medida, e aí podemos ver claramente o ódio profundo que tem a metafísica ao incomensurável. Ele deriva da necessidade ideológica de dar à ordem um fundamento ontológico transcendente. Assim como Deus é necessário para a clássica transcendência do poder, a medida é necessária para o fundamento transcendente dos valores do Estado moderno. Se não existe medida, dizem os metafísicos, não existe cosmo; e se não existe cosmo, não existe Estado. Neste arcabouço não se pode pensar o incomensurável, ou melhor, *é preciso não* pensá-lo. Ao longo da modernidade, o incomensurável foi alvo de uma proibição absoluta, uma proibição epistemológica. Esta ilusão metafísica desaparece hoje, entretanto, porque no contexto da ontologia biopolítica e de suas formações, o transcendente é o que é impensável. Hoje, quando a transcendência política ainda é reivindicada, ele degenera imediatamente em tirania e barbárie.

Quando dizemos incomensurável, queremos dizer que os desenvolvimentos políticos do ser imperial estão fora de qualquer medida pré-constituída. Queremos dizer que as relações entre os modos de ser e os segmentos de poder são sempre construídas de novo e variam infinitamente. Os índices de comando (como os de valor econômico) são definidos com base em elementos sempre contingentes e puramente convencionais. Certamente existem ápices e cimos de poder imperial para garantir que a contingência não se torne subversiva, que ela não se junte às tempestades que surgem nos mares do ser — ápices como o monopólio das armas nucleares, o controle do dinheiro, e a colonização do éter. Essas disposições reais do Impé-

rio garantem que a contingência se torne uma necessidade e não degenere em desordem. Esses altos poderes, entretanto, não representam uma figura de ordem ou uma medida do cosmo; ao contrário, sua eficácia é baseada na destruição (pela bomba), no julgamento (pelo dinheiro) e no medo (pela comunicação).

Pode-se perguntar, a esta altura, se essa idéia de incomensurabilidade não implica a absoluta negação do conceito de justiça. A história da idéia de justiça, com efeito, se refere, geralmente, a alguma noção de medida, seja medida de igualdade ou medida de proporcionalidade. Além disso, como diz Aristóteles, apropriando-se de uma frase de Teógnis, "na justiça está resumida toda a virtude".[7] Estamos, então, simplesmente fazendo uma tola afirmação niilista quando dizemos que na ontologia do Império o valor está fora de medida? Estamos alegando que o valor, a justiça e, melhor dizendo, a virtude não podem existir? Não, em contraste com aqueles que de há muito alegam que o valor só pode ser afirmado na figura da medida e da ordem, argumentamos que o valor e a justiça podem viver num mundo incomensurável e serem alimentados por ele. Aqui podemos ver mais uma vez a importância da revolução do humanismo renascentista. *Ni Dieu, ni maître, ni l'homme* — nenhum poder ou medida transcendente determinará os valores do nosso mundo. O valor será determinado apenas pela contínua inovação e criação da humanidade por ela mesma.

Além da Medida (O Virtual)

Mesmo que o político tenha se tornado um domínio fora de medida, o valor, não obstante, permanece. Mesmo que no capitalismo pós-moderno já não haja uma escala fixa para medir o valor, o valor, todavia, ainda é poderoso e ubíquo. Este fato é demonstrado, primeiro, pela persistência da exploração, e segundo, pelo fato de que a inovação produtiva e a criação de riqueza prosseguem, incansavelmente — com efeito, elas mobilizam o trabalho em todos os interstícios do mundo. No Império, a construção do valor tem lugar *além da medida.* O contraste entre os excessos incomensuráveis

da globalização imperial e a atividade produtiva que está além da medida precisa ser interpretado do ponto de vista da atividade subjetiva que cria e recria o mundo em sua totalidade.

O que precisamos ressaltar a esta altura, entretanto, é algo mais substancial do que a simples reivindicação de que o trabalho continua sendo o fundamento constituinte central da sociedade enquanto o capital se transforma para entrar em seu estágio pós-moderno. Ao passo que "fora de medida" se refere à impossibilidade de o poder calcular e ordenar a produção em nível global, "além da medida" se refere à vitalidade do contexto produtivo, à expressão do trabalho como desejo, e à sua capacidade de constituir o tecido biopolítico do Império de baixo para cima. Além da medida se refere ao *novo lugar no não-lugar,* o lugar definido pela atividade produtiva que é autônoma em relação a qualquer regime externo de medida. Além da medida se refere à *virtualidade* que investe todo o tecido biopolítico da globalização imperial.

Por virtual entendemos o conjunto de poderes para agir (ser, amar, transformar, criar) que reside na multidão. Já vimos como o conjunto virtual de poderes da multidão é construído por lutas e consolidado em desejo. Agora precisamos investigar como o virtual pode exercer pressão nas bordas do possível, e assim tocar no real. A passagem do virtual através do possível para o real é o ato fundamental de criação.[8] Trabalho ativo é o que constrói a passagem do virtual para o real; é o veículo da possibilidade. O trabalho que abriu as jaulas da disciplina econômica, social e política, e ultrapassou todas as dimensões reguladoras do capitalismo moderno, juntamente com sua forma estatal, agora aparece como atividade social geral.[9] O trabalho é excesso produtivo com relação à ordem existente e às regras de sua reprodução. Esse excesso produtivo é ao mesmo tempo resultado da força coletiva de emancipação e substância da nova virtualidade social das capacidades de produção e libertação do trabalho.

Na transição para a pós-modernidade, uma das condições básicas do trabalho é que ele funcione fora de medida. A arregimentação temporal e todas as outras medidas econômicas e/ou políticas que lhe foram impostas são rompidas. Hoje o trabalho é, de imediato, uma força social animada

pelos poderes do conhecimento, do afeto, da ciência e da linguagem. De fato, o trabalho é a atividade produtiva de um intelecto geral e de um corpo geral fora de medida. O trabalho aparece simplesmente como o *poder de agir,* que é ao mesmo tempo singular e universal: singular na medida em que o trabalho tornou-se o domínio exclusivo do cérebro e do corpo da multidão; e universal na medida em que o desejo que a multidão expressa no movimento do virtual para o possível é constantemente constituído como *uma coisa de todos.* Só quando se forma o que é comum pode ocorrer a produção, e pode a produtividade geral subir. Qualquer coisa que bloqueie esse poder de agir é meramente um obstáculo a ser vencido — um obstáculo que é eventualmente flanqueado, enfraquecido e esmagado pelos poderes críticos do trabalho e da sabedoria passional cotidiana dos afetos. O poder de agir é constituído por trabalho, inteligência, paixão e afeto num lugar de todos.

Esta noção de trabalho como o poder comum de agir está em relação contemporânea, co-extensiva e dinâmica com a construção da comunidade. Esta relação é recíproca, de tal modo que de um lado os poderes singulares do trabalho continuamente criam novas construções comuns e, de outro, o que é comum se torna singularizado.[10] Podemos, portanto, definir o poder virtual do trabalho como um poder de autovalorização que excede a si próprio, derrama-se sobre o outro e, por meio deste investimento, constitui uma comunalidade expansiva. As ações comuns de trabalho, inteligência, paixão e afeto configuram um *poder constituinte.*

O processo que estamos descrevendo não é meramente formal; é material, e realizado no terreno biopolítico. A virtualidade da ação e a transformação das condições materiais, que às vezes são apossadas por este poder de agir e o enriquecem, são constituídas em mecanismos ontológicos ou aparatos além da medida. Este aparato ontológico além da medida é um *poder expansivo,* um poder de liberdade, construção ontológica e disseminação onilateral.

Esta última definição pode ser considerada redundante. Se o poder de agir constrói valor de baixo para cima, se ele transforma o valor de acordo com o ritmo daquilo que é comum a todos, e se ele se apropria constitutivamente das condições materiais de sua própria realização, então é óbvio que nele reside uma força expansiva além da medida. Esta definição não é redundante, entretanto; em vez disso, acrescenta uma nova dimensão ao conceito, na medida em que demonstra o caráter positivo do não-lugar e a irreprimibilidade da ação comum além da medida. Esta definição expansiva desempenha um papel antidialético, demonstrando a criatividade do que está além da medida. Com referência à história da filosofia, podemos acrescentar, a fim de definir o sentido desse poder expansivo, que enquanto as definições do poder de agir em termos do singular e do comum são espinosistas, esta última definição é uma concepção nietzschiana. A expansividade onilateral do poder de agir demonstra a base ontológica da transvalorização, isto é, sua capacidade não apenas de destruir os valores que descem do reino transcendental da medida, mas também de criar novos valores.[11]

O terreno ontológico do Império, completamente arado e irrigado por um trabalho poderoso, autovalorizante e constituinte, é, assim, plantado com uma virtualidade que procura ser real. As chaves de possibilidade, ou melhor dizendo das modalidades do ser que transformam o virtual em realidade, residem neste reino além da medida.

Parasita

Pode-se objetar aqui que, apesar dos poderes da multidão, este Império ainda existe e comanda. Nós mesmos descrevemos amplamente seu funcionamento e ressaltamos sua extrema violência. No tocante à virtualidade da multidão, entretanto, o governo imperial aparece como a carcaça vazia de um parasita.[12] Quer isto dizer que os investimentos de poder que o Império continuamente faz a fim de manter a ordem imperial e a impotência da multidão são, na realidade, ineficazes? Se fosse este o caso, então os argumentos que desenvolvemos até aqui sobre o caráter extrínseco do governo imperial com relação aos desenvolvimentos ontológicos da multidão seriam contraditórios. A lacuna entre virtualidade e possibilidade que pensamos pudesse ser preenchida do ponto de vista da ação da multidão é efetiva-

mente mantida pela dominação imperial. As duas forças parecem se contradizer.

Todavia não achamos que aí exista, de fato, uma contradição. Só na lógica formal a contradição é estática; mas a contradição nunca é estática na lógica material (ou seja, na lógica política, histórica e ontológica), que a coloca no terreno do possível e, portanto, no terreno do poder. Com efeito, a relação que o governo imperial impõe à virtualidade da multidão é simplesmente uma relação estática de opressão. Os investimentos de governo imperial são essencialmente negativos, dispostos mediante procedimentos destinados a ordenar, coercivamente, as ações e os eventos que correm o risco de degenerar em desordem. Em todos os casos, a eficácia do governo imperial é reguladora e não constituinte, nem mesmo quando tem efeitos duradouros. As redundâncias do comando imperial configuram, quando muito, a crônica que registra a vida política, ou, na realidade, a imagem mais débil e repetitiva das determinações do ser.

As prerrogativas reais do governo imperial, o monopólio que detém sobre a bomba, o dinheiro e o éter comunicativo, são meramente capacidades destrutivas e, por conseguinte, poderes de negação. A ação do governo imperial só intervém no projeto da multidão para costurar virtualidade e possibilidade rompendo ou retardando a costura. Nesse sentido, o Império toca no curso do movimento histórico, mas não pode, por essa razão, ser definido como uma aptidão positiva — ao contrário, a legitimidade do seu comando é apenas cada vez mais solapada por esses movimentos.

Quando a ação do Império é eficaz, isto se deve não à sua própria força mas ao fato de que ela é impelida pelo ricochete da resistência da multidão ao poder imperial. Pode-se dizer neste sentido que a resistência é, de fato, anterior ao poder.[13] Quando o governo imperial intervém, ele seleciona os impulsos libertadores da multidão a fim de destruí-los, e em troca é impelido para adiante pela resistência. Os investimentos reais do Império e todas as suas iniciativas políticas são construídos ao ritmo dos atos de resistência que constituem o ser da multidão Em outras palavras, é preciso atribuir, finalmente, a eficácia dos procedimentos reguladores e repressivos do Império à ação virtual e constitutiva da multidão. O Império não é,

em si, uma realidade positiva. No momento em que se ergue, cai. Cada ação imperial é um ricochete da resistência da multidão que coloca um novo obstáculo a ser vencido pela multidão.[14]

O comando imperial nada produz que seja vital ou ontológico. Da perspectiva ontológica, o comando imperial é puramente negativo e passivo. Certamente o poder está em toda parte, mas está em toda parte porque em toda parte está em jogo o nexo entre virtualidade e possibilidade, um nexo que é província exclusiva da multidão. O poder imperial é o resíduo negativo, o recuo da operação da multidão; é um parasita que tira sua vitalidade da capacidade que tem a malta de criar sempre novas fontes de energia e de valor. Um parasita que mina a força do seu hospedeiro, entretanto, pode pôr em risco sua própria existência. O funcionamento do poder imperial está inelutavelmente ligado ao seu declínio.

Nomadismo e Miscigenação

O tecido ontológico do Império é construído pela atividade além da medida da multidão e de seus poderes virtuais. Esses poderes virtuais e constituintes se opõem interminavelmente ao poder constituído do Império. Eles são totalmente positivos uma vez que seu "ser contra" é um "ser a favor", em outras palavras, uma resistência que se torna amor e comunidade. Estamos situados precisamente nesse ponto de articulação da infinita finitude que une o virtual ao possível, ocupados na transição do desejo para um futuro próximo.[15]

Essa relação ontológica opera antes de tudo no espaço. A virtualidade do espaço mundial constitui a primeira determinação dos movimentos da multidão — uma virtualidade que precisa ser tornada real. O espaço que pode meramente ser percorrido precisa ser transformado no espaço da vida; a circulação precisa tornar-se liberdade. Em outras palavras, a multidão móvel precisa conquistar uma cidadania global. A resistência da multidão ao cativeiro — a luta contra a sujeição de pertencer a uma nação, a uma identidade, a um povo, e portanto a deserção da soberania

e dos limites que ela impõe à subjetividade — é inteiramente positiva. Nomadismo e miscigenação aparecem aqui como figuras de virtude, como as primeiras práticas éticas no terreno do Império. Desta perspectiva o espaço objetivo da globalização capitalista sucumbe. Só um espaço animado por circulação subjetiva e só um espaço definido pelos movimentos irreprimíveis (legais ou clandestinos) de indivíduos e grupos pode ser real. As celebrações atuais do local podem ser regressivas e até fascistas quando se opõem à circulação e à mistura, e com isso reforçam os muros da nação, da etnicidade, da raça, do povo e coisas do gênero. O conceito de local, entretanto, não precisa ser definido por isolamento e pureza. De fato, se alguém derruba os muros que cercam o local (e desse modo separa os conceitos de raça, religião, etnicidade, nação e povo) será possível ligá-lo diretamente ao universal. O universal concreto é que permite à multidão ir de lugar em lugar e fazer do seu canto um espaço próprio. Este é o lugar reservado ao nomadismo e à miscigenação. Pela circulação a espécie humana comum é composta, um Orfeu multicolorido de poder infinito; pela circulação a comunidade humana é constituída. Fora de toda nuvem de iluminismo ou de todo devaneio kantiano, o desejo da multidão não é o estado cosmopolita mas uma espécie universal.[16] Como num pentecostes secular, os corpos são misturados e os nômades falam uma língua comum.

Neste contexto, a ontologia não é uma ciência abstrata. Ela envolve o reconhecimento conceitual da produção e reprodução do ser e, portanto, o reconhecimento de que a realidade política é constituída pelo movimento do desejo e pela realização prática do trabalho como valor. A dimensão espacial de ontologia é hoje demonstrada pelos processos multitudinários concretos de globalização do desejo da sociedade humana — ou mais exatamente de torná-lo comum.

Um exemplo importante do funcionamento dessa dimensão espacial é demonstrado pelos processos que puseram fim ao Terceiro Mundo, juntamente com toda a glória e desgraça de suas lutas passadas, o poder de desejos que atravessaram seus processos de libertação, e a pobreza dos resultados que coroaram seu resultado. Os verdadeiros heróis da libertação do Terceiro Mundo podem ter sido, na realidade, os emigrantes e os

fluxos de populações que destruíram antigas e novas fronteiras. De fato, o herói pós-colonial é o que continuamente transgride fronteiras territoriais e raciais, que destrói particularismos e aponta para uma civilização global. O comando imperial, em contraste, isola populações na pobreza e permite-lhes agir apenas na camisa-de-força das nações subordinadas pós-coloniais. O êxodo do localismo, a transgressão de alfândegas e fronteiras, e a deserção da soberania foram as forças que operaram na libertação do Terceiro Mundo. Aqui mais do que nunca podemos reconhecer claramente a diferença definida por Marx entre *emancipação* e *libertação*.[17] Emancipação é a entrada de novas nações e novos povos na sociedade imperial de controle, com suas novas hierarquias e segmentações; libertação, em contraste, significa a destruição de barreiras e padrões de migração forçada, a reapropriação de espaço, e o poder multitudinário de determinar a circulação global e a mistura de indivíduos e populações. O Terceiro Mundo, que foi construído pelo colonialismo e pelo imperialismo de Estados-nação, e aprisionado na guerra fria, é destruído quando as velhas normas da disciplina política do estado moderno (e seus concomitantes mecanismos de regulamentação geográfica e étnica de populações) são esmagadas. Ele é destruído quando em todo o terreno ontológico da globalização o mais miserável da terra se torna o ser mais poderoso, porque sua nova singularidade nômade é a força mais criativa e o movimento onilateral do seu desejo é, ele próprio, a próxima libertação.

O poder de circular é uma determinação primária da virtualidade da multidão, e circular é a primeira ação ética de uma ontologia contra-imperial. Esse aspecto ontológico de circulação e mistura biopolítica é acentuado ainda mais quando contrastado com outros significados atribuídos à circulação pós-moderna, como as trocas de mercado ou a velocidade da comunicação. Esses aspectos de velocidade e circulação pertencem, por melhor dizer, à violência do comando imperial.[18] Permutas e comunicação dominadas pelo capital são integradas à sua lógica, e só um ato radical de resistência pode recapturar o sentido produtivo da nova mobilidade e do novo hibridismo de sujeitos e realizar sua libertação. Esta ruptura, e só esta ruptura, nos leva ao terreno ontológico da multidão e ao terreno no qual circulação e hibridização são biopolíticas. A circulação biopolítica concen-

tra-se nas — e as celebra — determinações substanciais das atividades de produção, autovalorização e liberdade. A circulação é um êxodo global, ou melhor dizendo, um nomadismo; e é um êxodo corpóreo, ou, de fato, uma miscigenação.

Intelecto Geral e Biopoder

Insistimos anteriormente na importância e nas limitações da noção marxista de "intelecto geral" (Seção 1.2). A certa altura do desenvolvimento capitalista, que Marx vislumbrou apenas como o futuro, os poderes do trabalho são insuflados pelos poderes da ciência, comunicação e linguagem. O intelecto geral é uma inteligência coletiva, social, criada por conhecimentos, técnicas e *know-how* acumulados. O valor do trabalho é, dessa maneira, realizado por uma nova força de trabalho universal e concreta, por meio da apropriação e livre utilização das recentes forças produtivas. O que Marx viu como o futuro é a nossa era. Esta transformação radical do poder do trabalho e a incorporação da ciência, da comunicação e da linguagem na força produtiva redefiniram toda a fenomenologia do trabalho e todo o horizonte mundial da produção.

O perigo do discurso do intelecto geral é que ele se arrisca a permanecer inteiramente no plano do pensamento, como se os novos poderes do trabalho fossem apenas intelectuais e não fossem também corporais (Seção 3.4). Como já vimos, novas forças e novas posições de trabalho afetivo caracterizam a força de trabalho tanto quanto o faz o trabalho intelectual. O biopoder dá nomes a essas capacidades produtivas da vida que são tanto intelectuais como corpóreas. Os poderes de produção são hoje, na realidade, inteiramente biopolíticos; em outras palavras, eles perpassam e constituem diretamente não apenas a produção mas também todo o domínio da reprodução. O biopoder torna-se um agente de produção quando todo o contexto de reprodução é submetido ao mando capitalista, ou seja, quando a reprodução e as relações vitais que a constituem se tornam, elas próprias, diretamente produtivas. O biopoder é outro nome da real submissão

da sociedade ao capital, e ambos são sinônimo da ordem produtiva globalizada. A produção preenche as superfícies do Império; é uma máquina cheia de vida, e vida inteligente, que por se expressar na produção e reprodução, assim como na circulação (de trabalho, afetos e linguagem), marca a sociedade com um novo significado coletivo e reconhece virtude e civilização na cooperação.

Os poderes da ciência, do conhecimento, do afeto e da comunicação são os principais poderes que constituem nossa virtualidade antropológica e são dispostos nas superfícies do Império. Essa disposição se estende pelos territórios lingüísticos gerais que caracterizam as interseções entre produção e vida. O trabalho se torna cada vez mais imaterial e realiza seu valor mediante um processo singular e contínuo de inovação na produção; é cada vez mais capaz de consumir ou usar os serviços de reprodução social de uma maneira mais e mais refinada e interativa. Inteligência e afeto (ou, melhor dizendo, o cérebro se estendendo sobre o mesmo espaço do corpo), justamente quando se tornam os poderes produtivos básicos, fazem a produção e a vida coincidir no terreno em que operam, porque a vida não é outra coisa senão a produção e reprodução do conjunto de corpos e cérebros.

A relação entre produção e vida foi, dessa maneira, alterada de tal modo que agora está completamente invertida no tocante à forma como a disciplina de economia política a compreende. A vida já não é produzida nos ciclos de reprodução que estão subordinados ao dia de trabalho; ao contrário, a vida é que infunde e domina toda produção. De fato, o valor do trabalho e da produção é determinado no fundo das vísceras da vida. O único superávit produzido pela indústria é o gerado pela atividade social — e é por isso que, sepultado na imensidão da vida, o valor está além da medida. Não haveria superávit algum se a produção não fosse animada de cabo a rabo pela inteligência social, pelo intelecto geral e ao mesmo tempo pelas expressões afetivas que definem as relações sociais e governam as articulações do ser social. O excesso de valor é determinado hoje nos afetos, nos corpos cruzados de conhecimento, na inteligência da mente e no puro poder de agir. A produção de mercadorias tende a ser alcançada inteiramente pela linguagem, quando por linguagem queremos dizer máquinas

de inteligência que são continuamente renovadas pelos afetos e pelas paixões subjetivas.[19]

Deve ficar claro nesta altura o que constitui a *cooperação social* nas superfícies da sociedade imperial: as sinergias da vida, ou de fato as manifestações produtivas da *vida sem disfarces*. Giorgio Agamben usou a expressão "vida sem disfarces" para se referir ao limite negativo de humanidade e para expor por trás dos abismos políticos que o totalitarismo moderno construiu as condições (mais ou menos heróicas) de passividade humana.[20] Diríamos, ao contrário, que mediante suas monstruosidades, que reduziam seres humanos a um mínimo de vida sem disfarces, o fascismo e o nazismo tentaram em vão destruir o enorme poder em que a vida sem disfarces poderia se transformar e eliminar a forma pela qual os novos poderes de cooperação produtiva da multidão são acumulados. Pode-se dizer, seguindo esta idéia, que os delírios reacionários do fascismo e do nazismo foram desencadeados quando o capital descobriu que a cooperação social já não era o resultado do investimento de capital mas, antes, um poder autônomo, o *a priori* de todos os atos de produção. Quando o poder humano aparece imediatamente como uma autônoma força coletiva de cooperação, a pré-história do capitalismo chega ao fim. Em outras palavras, a pré-história capitalista chega ao fim quando a cooperação social e subjetiva já não é produto mas pressuposição, quando a vida sem disfarces é elevada à dignidade de poder produtivo, ou, melhor dizendo, quando ela aparece como a riqueza da virtualidade.

As forças científicas, afetivas e lingüísticas da multidão transformam agressivamente as condições de produção social. O campo no qual as forças produtivas são reapropriadas pela multidão é um campo de metamorfoses radicais — a cena de uma operação demiúrgica. Esta consiste acima de tudo numa revisão completa da produção de subjetividade cooperativa; consiste num ato de fundir e hibridizar com as máquinas que a multidão reapropriou e reinventou; consiste, portanto, num êxodo que é não apenas espacial mas também mecânico no sentido de que o sujeito é transformado em (e encontra a cooperação que o constitui multiplicada na) máquina — um êxodo maquinal.[21] A história do trabalhador moderno e do indivíduo da soberania moderna já contém um longo catálogo de

metamorfoses maquinais, mas a hibridização de humanos e máquinas já não é definida pela rota linear que ela seguiu através do novo período. Chegamos ao momento em que a relação de poder que dominou as hibridizações e as metamorfoses maquinais pode ser subvertida. Marx reconheceu que o conflito entre operários e máquinas era falso: "Foi preciso tempo e experiência para que os operários aprendessem a distinguir entre a maquinaria e seu emprego pelo capital, e portanto a transferir seus ataques dos instrumentos materiais de produção para a forma de sociedade que utiliza esses instrumentos."[22] Agora as novas virtualidades, a vida sem disfarces do presente, têm a capacidade de assumir o controle dos processos de metamorfose maquinal. No Império, a luta política pela definição de virtualidade maquinal, ou, melhor dizendo, pelas diferentes alternativas da transição entre o virtual e o real, é um terreno central de luta. Este novo terreno de produção e vida abre para o trabalho um futuro de metamorfoses que a cooperação subjetiva pode e deve controlar ética, política e produtivamente.

Res Gestae/Machinae

Nos últimos anos tem havido muita discussão sobre o fim da história, e também foram feitas muitas objeções legítimas às celebrações reacionárias de um fim de história que vêem o presente estado de governo como algo eterno. Certamente é verdade, porém, que na modernidade o poder do capital e de suas instituições de soberania teve um sólido domínio sobre a história e exerceu sua autoridade sobre o processo histórico. Os poderes virtuais da multidão na pós-modernidade são sinais do fim de tal autoridade e tais instituições. *Essa* história acabou. O domínio capitalista é revelado como um período transitório. E ainda assim, se a teleologia transcendente que a modernidade capitalista construiu acabar, como pode a multidão definir, em vez disso, um *telos* materialista?[23]

Responderemos a esta questão só depois de conduzir uma análise fenomenológica e histórica da relação entre virtualidade e possibilidade, isto é, depois de responder à questão sobre se, como e quando a virtualidade

da multidão passa pela perspectiva e se torna realidade. A ontologia do possível é neste sentido o terreno central da análise. Esta problemática tem sido proposta por autores de Lukács a Benjamin, de Adorno ao Wittgenstein da última fase, de Foucault a Deleuze, e na verdade por quase todos aqueles que reconheceram o crepúsculo da modernidade. Em todos esses casos a questão foi proposta em face de tremendos obstáculos metafísicos! E podemos ver agora como eram pálidas suas respostas com relação à enormidade da questão. O certo, hoje, é que a problemática não corre o risco de repetir os velhos modelos da tradição metafísica, mesmo os mais poderosos. De fato, toda tradição metafísica está completamente desgastada. Se houver solução para o problema, só pode ser material e explosiva. Enquanto nossa atenção foi primeiro atraída para a intensidade dos elementos de virtualidade que constituem a multidão, agora ela deve concentrar-se na hipótese de que essas virtualidades acumulam e alcançam um limiar de realização adequado ao seu poder. É nesse sentido que falamos em intelecto geral e em suas articulações de conhecimento, afeto e cooperação; e similarmente é neste sentido que falamos das diversas formas do êxodo coletivo dos movimentos nomádicos da multidão que se apossam de espaços e os renovam.

Aqui estamos lidando com duas transições. A primeira consiste no fato de que a virtualidade totaliza o campo das *res gestae*. A virtualidade avança e demonstra que a capacidade da *historia rerum gestarum* de dominar as singularidades virtuais ativas expirou definitivamente. Esta é a *historia* que chega ao fim quando novas virtualidades emergem como poderosas e se libertam de um ser que é investido hegemonicamente pelo capital e por suas instituições. Hoje só as *res gestae* estão carregadas de capacidades históricas, ou melhor, hoje não existe história, apenas historicidade. A segunda transição consiste no fato de que essas virtualidades singulares, quando ganham autonomia, também se tornam autovalorizantes. Elas se expressam como máquinas de inovação. Não apenas se recusam a ser dominadas pelos velhos sistemas de valor e exploração, mas de fato criam suas próprias possibilidades irredutíveis. Aqui é onde um *telos* materialista é definido, fundado na ação de singularidades, uma teleologia que é resultado das *res gestae* e uma figura da lógica maquinal da multidão.

As *res gestae*, as virtualidades singulares que operam a conexão entre o possível e o real, estão, na primeira transição, fora da medida, e na segunda, além da medida. Virtualidades singulares, que são o ponto de articulação entre o possível e o real, jogam ambas as cartas: estar fora da medida como uma arma destrutiva (desconstrutiva na teoria e subversiva na prática); e estar além da medida como poder constituinte. O virtual e o possível estão casados como inovação irredutível e como máquina revolucionária.

4.2

GERAÇÃO E CORRUPÇÃO

Não se pode derramar uma gota de sangue americano sem derramar o sangue do mundo inteiro... Nosso sangue é como a cheia do Amazonas, composto de mil nobres correntes, todas desaguando numa só. Não somos uma nação mas um mundo; pois a não ser que reivindiquemos o mundo inteiro como nosso pai, à maneira de Melquisedeque, ficaremos sem mãe nem pai... Nossa ascendência se perde na paternidade universal... Somos os herdeiros de todos os tempos, e com todas as nações dividimos nossa herança.

Herman Melville

Quis o destino que os Estados Unidos sejam de agora em diante o centro da civilização ocidental e não a periferia.

Walter Lippmann

Não há como fugir do comércio americano.

Louis-Ferdinand Céline

A teoria da constituição do Império é também uma teoria do seu declínio, como reconheceram teóricos europeus do Império nos últimos milênios. Já na antigüidade greco-romana, Tucídides, Tácito e Políbio

recontaram a seqüência de ascensão e queda, como o fizeram mais tarde os Pais da Igreja e os teóricos dos primórdios do cristianismo. Em nenhum desses casos, falar do Império era simplesmente, para eles, repetir a teoria clássica do revezamento das formas "positivas" com as formas "negativas" de governo, porque o Império por definição vai além desse revezamento. A crise interna do conceito de Império, entretanto, só se tornou completamente clara no período do Iluminismo e no período da construção da modernidade européia, quando autores como Montesquieu e Gibbon fizeram do problema da decadência do Império Romano um dos tópicos centrais de análise das formas políticas do moderno Estado soberano.[1]

Ascensão e Queda (Maquiavel)

Na antigüidade clássica, o conceito de Império já pressupunha crise. O Império era concebido no arcabouço de uma teoria naturalista das formas de governo; e, apesar de romper o revezamento cíclico de boas e más formas, ele não está isento do destino de corrupção da cidade e de toda a civilização. A história é dominada pelo Thyche (Fortuna ou Destino), que às vezes arruína inevitavelmente a perfeição que o Império alcança. De Tucídides a Tácito, e de Atenas a Roma, o equilíbrio necessário entre as formas de vida comum e de comando situava-se no destino linear. A análise do Império Romano por Políbio rompeu com essa concepção do caráter cíclico do desenvolvimento histórico pelo qual a construção humana do político constantemente troca as boas pelas más formas da cidade e do poder: a monarquia pela tirania, a aristocracia pela oligarquia e a democracia pela anarquia, e finalmente dá início a um novo ciclo. Políbio argumentava que o Império Romano rompeu esse ciclo criando a síntese das boas formas de poder (ver Seção 3.5). Desse modo, o Império é visto não tanto como a autoridade sobre espaço e tempo universais, mas como um movimento que reúne espaços e temporalidades por meio dos poderes das forças sociais que buscam se libertar do caráter cíclico natural do tempo da história. Ultrapassar a linha do destino, entretanto, é aleatório. A síntese

das boas formas de governo, o governo de virtude cívica, pode desafiar o destino mas não substituí-lo. Crise e declínio são determinações que precisam ser superadas a cada dia.

Durante o Iluminismo europeu, autores como Montesquieu e Gibbon rejeitaram o conceito naturalista desse processo. O declínio do Império foi explicado em termos científico-sociais como resultado da impossibilidade de fazer durar as construções históricas e sociais da multidão e a virtude de seus heróis. A corrupção e o declínio do Império eram, portanto, não uma pressuposição natural, determinada pelo destino cíclico da história, mas um produto da humana impossibilidade (ou pelo menos extrema dificuldade) de governar um espaço e um tempo ilimitados. A falta de limites do Império minou a capacidade de fazer as boas instituições funcionarem e perdurarem. Todavia, o Império era um fim para o qual tendiam o desejo e a virtude cívica da multidão e suas humanas capacidades de fazer história. Era uma situação precária que não poderia suportar espaço e tempo ilimitados, mas que inelutavelmente limitava os objetivos universais de governo a dimensões políticas e sociais finitas. Os autores iluministas nos disseram que o governo que se aproxima da perfeição será construído com moderação, num espaço e tempo limitados. Entre o Império e a realidade de comando, portanto, existia uma contradição de princípio que inevitavelmente geraria crises.

Maquiavel, olhando retroativamente para a concepção dos antigos e antecipando a dos modernos, é realmente quem nos oferece a ilustração mais adequada do paradoxo do Império.[2] Ele esclareceu a problemática separando-a do terreno naturalizante dos antigos e do terreno sociológico dos modernos, apresentando-a no campo de imanência da política pura. Em Maquiavel, o governo expansivo é impelido para a frente pela dialética das forças sociais e políticas da República. Só onde as classes sociais e suas expressões políticas são postas num jogo aberto e contínuo de contrapoder a liberdade e a expansão ficam vinculadas, e por isso apenas aí o Império se torna possível. Não existe conceito de Império, diz Maquiavel, que não seja um conceito decisivamente expansivo de liberdade. Justamente nesta dialética de liberdade, pois, é que residem os elementos de corrupção e des-

truição. Quando Maquiavel discute a queda do Império Romano, ele se concentra, antes e acima de tudo, na crise de religião civil, ou melhor dizendo, no declínio das relações sociais que tinham unificado as diferentes forças sociais ideológicas e lhes permitiram participar na aberta interação de contrapoderes. A religião cristã é que destruiu o Império Romano destruindo a paixão que a sociedade pagã mantivera, a participação conflituosa mas leal dos cidadãos no contínuo aperfeiçoamento da constituição e do processo de liberdade.

A noção antiga da corrupção necessária e natural das boas formas de governo é, portanto, radicalmente substituída, porque elas só podem ser avaliadas em conexão com as relações sociais e políticas que organizaram a constituição. O Iluminismo e a noção moderna da crise do espaço e tempo ilimitados e incontroláveis são igualmente substituídos, porque remetem de volta ao reino do poder cívico: só com base nisso podem espaço e tempo ser avaliados. A alternativa é, portanto, não entre governo e corrupção, ou entre Império e declínio, mas entre governo socialmente enraizado e expansivo de um lado — ou seja, governo "cívico" e "democrático" — e, de outro lado, todas as práticas de governo que fundamentam seu poder na transcendência e na repressão. Deve ficar claro, aqui, que quando falamos em "cidade" ou "democracia" entre aspas como base da atividade expansiva da República, e como única possibilidade de um Império duradouro, estamos introduzindo um conceito de participação vinculado à vitalidade de uma população e a sua capacidade de gerar uma dialética de contrapoderes — um conceito, portanto, que tem pouco a ver com o conceito clássico ou moderno de democracia. Até mesmo os reinos de Gengis Khan e Tamerlão foram, dessa perspectiva, um tanto "democráticos", como as legiões de César, os exércitos de Napoleão, e os exércitos de Stalin e Eisenhower, uma vez que cada um deles permitiu a cumplicidade de uma população que apoiou sua ação expansiva. O ponto central nestes casos, e no conceito geral de Império, é que o terreno de imanência seja reafirmado. A imanência é definida como a ausência de todo limite externo das trajetórias da ação do povo, e está ligada apenas, em suas afirmações e destruições, a regimes de possibilidade que constituem sua formação e seu desenvolvimento.

Aqui nos vemos de volta ao centro do paradoxo segundo o qual toda teoria de Império concebe a possibilidade do seu próprio declínio — mas agora podemos começar a explicá-lo. Se o Império é sempre uma positividade absoluta, a realização de um governo da multidão, e um aparato absolutamente imanente, então ele está exposto a crises justamente no terreno de sua definição, e não por qualquer outra necessidade ou transcendência que se lhe oponham. A crise é o sinal de uma possibilidade alternativa no plano de imanência — uma crise que não é necessária mas sempre possível. Maquiavel nos ajuda a entender este sentido de crise imanente, constitutivo e ontológico. Só na situação atual, entretanto, esta coexistência da crise e do campo de imanência se torna completamente clara. Como as dimensões espaciais e temporais da ação política já não são os limites, mas sim os mecanismos constitutivos do governo imperial, a coexistência do positivo e do negativo no terreno da imanência é agora configurada como uma alternativa aberta. Hoje os mesmos movimentos e tendências constituem tanto a ascensão como o declínio do Império.

Finis Europae (Wittgenstein)

A coexistência do espírito imperial com sinais de crise e declínio apareceu, sob vários disfarces, no discurso europeu nos últimos dois séculos, geralmente como reflexão sobre o fim da hegemonia européia ou sobre a crise da democracia e o triunfo da sociedade de massas. Insistimos, demoradamente, neste livro na idéia de que os governos modernos da Europa desenvolveram formas não *imperiais* mas *imperialistas*. Todavia o conceito de Império sobreviveu na Europa, e sua falta de realidade foi continuamente lamentada. Os debates europeus sobre Império e declínio nos interessam por duas razões básicas: primeiro, porque a crise do ideal da Europa imperial está no centro desses debates, e segundo porque essa crise atinge justamente aquele lugar secreto da definição de Império onde reside o conceito de democracia. Outro elemento que devemos manter em mente é o ponto de vista a partir do qual os debates foram conduzidos: um ponto de vista

que adota o drama histórico do declínio do Império em termos de experiência vivida coletivamente. O tema da *crise da Europa* foi traduzido no discurso sobre o declínio do Império e vinculado à crise da democracia, juntamente com as formas de consciência e resistência que esta crise implica.

Alexis de Tocqueville foi talvez o primeiro a apresentar o problema nesses termos. A análise que fez da democracia de massas nos Estados Unidos, com seu espírito de iniciativa e expansão, levou-o ao reconhecimento amargo e profético da impossibilidade de as elites européias continuarem a manter uma posição de comando na civilização mundial.[3] Hegel já tinha percebido algo muito parecido: "Os Estados Unidos são... o país do futuro, e sua importância histórica mundial ainda precisa ser revelada nos anos vindouros... É uma terra desejada por todos aqueles que estão cansados do arsenal histórico da velha Europa."[4] Tocqueville, entretanto, entendeu essa transição de maneira muito mais profunda. A razão da crise da civilização européia e de suas práticas imperiais está no fato de que a virtude européia — ou, melhor dizendo, sua moralidade aristocrática organizada nas instituições de soberania moderna — não conseguirá acompanhar os passos dos poderes vitais da democracia de massas.

A morte de Deus que muitos europeus começaram a perceber foi na realidade um sinal da expiração da sua própria centralidade planetária, que eles só podiam compreender em termos de um misticismo moderno. De Nietzsche a Burckhardt, de Thomas Mann a Max Weber, de Spengler a Heidegger e Ortega y Gasset, e numerosos outros autores que viveram os séculos XIX e XX, essa intuição tornou-se um constante refrão cantado com grande amargura![5] O surgimento das massas na cena social e política, a exaustão dos modelos culturais e produtivos da modernidade, o empalidecimento dos projetos imperialistas europeus e os conflitos entre países em questões de escassez, pobreza e luta de classes: tudo isso emergiu como irreversíveis sinais de declínio. O niilismo dominou o período porque eram tempos sem esperança. Nietzsche fez o diagnóstico definitivo: "A Europa está doente."[6] As duas guerras mundiais que devastariam seu território, o triunfo do fascismo e agora, depois do colapso do stalinismo, o ressurgimento dos mais terríveis espectros do

nacionalismo e da intolerância, tudo comprova que essas intuições eram corretas.

Do nosso ponto de vista, entretanto, é boa notícia o fato de que um novo Império se formou contra os velhos poderes da Europa. Quem ainda quer saber dessa pálida e parasitária classe dominante européia que levou diretamente do *ancien régime* ao nacionalismo, do populismo ao fascismo, e agora pressiona por um neoliberalismo generalizado? Quem ainda quer saber dessas ideologias e desses aparatos burocráticos que alimentaram e incitaram as podres elites européias? E quem ainda agüenta esses sistemas de organização de trabalho e essas corporações que perderam todo o espírito vital?

Nossa tarefa aqui não é lamentar a crise da Europa, mas reconhecer em sua análise os elementos que, ao confirmar sua tendência, ainda indicam possíveis resistências, as margens de reação positiva e as alternativas de destino. Esses elementos geralmente aparecem quase contra a vontade dos teóricos da crise de seu próprio tempo; é uma resistência que salta para um tempo futuro — um real e apropriado futuro do pretérito, uma espécie de tempo futuro perfeito. Neste sentido, mediante penosa análise de suas causas, a crise da ideologia européia pode revelar a definição de recursos novos e abertos. Daí a importância de seguir os desenvolvimentos da crise da Europa, porque não apenas em autores como Nietzsche e Weber mas também na opinião pública da época, a denúncia de crise revelou um lado positivo extremamente poderoso, que continha as características fundamentais do novo Império mundial em que estamos entrando hoje. Os agentes da crise do velho mundo imperial tornaram-se os fundamentos do novo. A massa indiferenciada que por sua simples presença foi capaz de destruir a tradição moderna e seu poder transcendente aparece agora como poderosa força produtiva, e fonte de valorização impossível de conter. Uma nova vitalidade, quase como as forças bárbaras que sepultaram Roma, reanima o campo de imanência que a morte do Deus europeu nos deixou como nosso horizonte. Toda teoria da crise do homem europeu e do declínio da idéia de Império europeu é, em certa medida, sintoma da nova força vital das massas, ou, como preferimos dizer, do desejo da multidão. Nietzsche declarou o seguinte do alto da montanha: "Absorvi em mim o espírito da

Europa — agora quero retaliar!"[7] Ir além da modernidade significa ir além dos limites e transcendências do eurocentrismo, e conduz à adoção definitiva do campo de imanência como o terreno exclusivo da teoria e prática da política.

Nos anos seguintes à explosão da Primeira Guerra Mundial, aqueles que tinham participado do grande massacre tentaram desesperadamente entender e controlar a crise. Haja vista os testemunhos de Franz Rosenzweig e Walter Benjamin. Para eles uma espécie de escatologia secular foi o mecanismo pelo qual a experiência da crise pôde ser liberada.[8] Depois da histórica experiência da guerra e da miséria, e também talvez com intuição do holocausto vindouro, eles tentaram descobrir uma esperança e uma luz de redenção. Essa tentativa, entretanto, não conseguiu escapar da poderosa ressaca da dialética. Certamente a dialética, essa amaldiçoada dialética que preservara e ungira os valores europeus, tinha sido esvaziada de dentro para fora e agora era definida em termos completamente negativos. A cena apocalíptica na qual esse misticismo buscava a libertação e a redenção, entretanto, ainda estava influenciada demais pela crise. Benjamin o reconheceu com amargura: "O passado carrega consigo um índice temporal pelo qual ele recorre à redenção. Existe um acordo secreto entre gerações passadas e a atual. Esperou-se nossa chegada à terra. Como todas as gerações que nos precederam, fomos dotados de um *fraco* poder messiânico, um poder que o passado reivindica."[9]

Essa experiência teórica surgiu justamente onde a crise da modernidade apareceu com maior intensidade. Nesse mesmo terreno outros autores procuraram romper com os restos da dialética e seus poderes de subordinação. Parece-nos, entretanto, que mesmo os pensadores mais poderosos da época foram incapazes de romper com a dialética e a crise. Em Max Weber, a crise de soberania e de legitimidade só pode ser resolvida recorrendo-se às figuras irracionais de carisma. Em Carl Schmitt o horizonte de práticas soberanas só pode ser desanuviado recorrendo-se à "decisão". Uma dialética irracional, entretanto, não pode resolver ou mesmo atenuar a crise de realidade.[10] E a poderosa sombra de uma dialética estetizada imiscui-se até na noção de Heidegger de uma função pastoral num ser fraturado e disperso.

Para o esclarecimento real desta cena, ficamos mais endividados com uma série de filósofos franceses que releram Nietzsche décadas mais tarde, nos anos 60.[11] Sua releitura envolveu uma reorientação do ponto de vista da crítica, que aconteceu quando começaram a reconhecer o fim do funcionamento da dialética e quando esse reconhecimento foi confirmado nas novas experiências práticas e políticas que se concentraram na produção de subjetividade. Foi uma produção de subjetividade como poder, como a constituição de uma autonomia que não pôde ser reduzida a qualquer síntese abstrata ou transcendente.[12] Não a dialética, mas a recusa, a resistência, a violência e a afirmação positiva do ser marcavam agora a relação entre o lugar da crise na realidade e a resposta adequada. O que no meio da crise na década de 1920 aparecia como transcendência contra a história, redenção contra corrupção e messianismo contra niilismo foi construído como uma posição ontologicamente definida fora e contra, e portanto além de qualquer possível resíduo da dialética. Era um novo materialismo que negava todos os elementos transcendentes e constituía uma reorientação radical do espírito.

Para entender a profundidade dessa passagem, seria bom nos concentrarmos na consciência dela e em sua previsão no pensamento de Ludwig Wittgenstein. Os primeiros escritos de Wittgenstein deram nova vida aos temas dominantes dos primórdios do pensamento europeu do século XX: a condição de viver no deserto de sentido e procurar o sentido, a coexistência de um misticismo da totalidade com a tendência ontológica para a produção de subjetividade. A história contemporânea e seu drama, despido de qualquer dialética, foram removidos por Wittgenstein de toda contingência. História e experiência tornaram-se a cena de uma refundação materialista e tautológica do sujeito numa tentativa desesperada de encontrar coerência na crise. No meio da Primeira Guerra Mundial, Wittgenstein escreveu: "Como as coisas se mantêm, é Deus. Deus é como as coisas se mantêm. Só da consciência da *singularidade da minha vida* surge a religião — a ciência — e a arte." E mais adiante: "Esta consciência é a própria vida. Poderia haver ética mesmo que não houvesse seres vivos além de mim? Poderia haver uma ética se não houvesse outro ser vivo que não eu? Se supomos que a ética é algo fundamental, poderia. Se estou certo, então não é

suficiente para um julgamento ético que um mundo seja dado. O mundo em si mesmo não é bom nem mau... Bem e mal só entram por meio do *sujeito.* E o sujeito não é parte do mundo, mas um limite do mundo." Wittgenstein denuncia o Deus da guerra e o deserto de coisas no qual bem e mal agora são indistinguíveis por situar o mundo no limite da subjetividade tautológica: "Aqui se pode ver que o solipsismo coincide com o realismo puro, se for pensado estritamente."[13] Este limite, entretanto, é criativo. A alternativa é completamente dada quando, e só quando, a subjetividade é colocada fora do mundo: "Minhas proposições servem como elucidações da seguinte maneira: quem quer que me entenda acabará reconhecendo-as como absurdas, quando as usar — como degraus — para galgar além delas. (Ele precisa, por assim dizer, jogar fora a escada depois de usá-la para subir.) Ele precisa transcender essas proposições, e então verá o mundo corretamente."[14] Wittgenstein reconhece o fim de toda dialética possível e de qualquer significado que resida na lógica do mundo e não em sua ultrapassagem marginal e subjetiva.

A trágica trajetória dessa experiência filosófica nos permite captar esses elementos que fazem da percepção da crise da modernidade e do declínio da idéia de Europa uma condição (negativa mas necessária) da definição do Império vindouro. Esses autores eram vozes clamando no deserto. Parte dessa geração seria internada em campos de extermínio. Outros perpetuariam a crise com uma fé ilusória na modernização soviética. Outros ainda, um significativo grupo de autores, fugiriam para a América. Eram, de fato, vozes clamando no deserto, mas suas raras e singulares previsões da vida no deserto nos dão meios para refletir sobre as possibilidades da multidão na nova realidade do Império pós-moderno. Esses autores foram os primeiros a definir a condição de completa desterritorialização do Império vindouro, e nele estavam situados da mesma forma que as multidões estão hoje situadas nele. A negatividade, a recusa em participar, a descoberta de um vazio que tudo cobre: isto significa situar-se peremptoriamente numa realidade imperial que é, ela própria, definida por crise. O Império é o deserto e a crise é, nesta altura, indistinguível da tendência da história. Enquanto no mundo antigo a crise imperial era concebida como produto de uma história cíclica natural, e

enquanto no mundo moderno a crise era definida por uma série de aporias de tempo e espaço, agora figuras de crise e práticas do Império se tornaram indistinguíveis. Os teóricos da crise do século XX nos ensinam, entretanto, que nesse espaço desterritorializado e prematuro onde o novo Império é construído, e nesse deserto de significado, o testemunho da crise pode passar à realização de um sujeito singular e coletivo, para os poderes da multidão. A multidão internalizou a falta de lugar e de tempo fixo; é móvel e flexível, e concebe o futuro apenas como uma totalidade de possibilidades que se ramificam em todas as direções. O universo imperial vindouro, cego para o significado, está cheio da multifária totalidade da produção de subjetividade. O declínio não é mais um destino futuro, mas a realidade presente do Império.

América, América

A fuga de intelectuais europeus para os Estados Unidos foi uma tentativa de redescobrir um lugar perdido. Não era a democracia americana de fato fundada na democracia do êxodo, em valores afirmativos e não dialéticos, e no pluralismo e na liberdade? Esses valores, juntamente com a noção de novas fronteiras, não recriam perpetuamente a expansão de suas bases democráticas, além de cada obstáculo abstrato da nação, da etnicidade e da religião? Essa música era executada às vezes de forma solene no projeto da "Pax Americana" proclamada pela liderança liberal, e por vezes de forma comum, representada pelo sonho americano de mobilidade social e de oportunidades iguais de riqueza e liberdade para todas as pessoas honestas — em síntese, "pelo *American way of life*". O projeto do New Deal para superar a crise da década de 1930, tão diferente dos projetos políticos e culturais europeus para responder à crise, e tão mais liberal, apoiava essa concepção do ideal americano. Quando Hannah Arendt alegou que a Revolução Americana era superior à francesa porque a americana foi uma busca ilimitada de liberdade política e a francesa uma luta limitada por causa da escassez e da desigualdade, ela não só festejou um ideal de liberdade que os europeus já não conheciam mas também reterritorializou-o nos Esta-

dos Unidos.[15] Em certo sentido, portanto, parecia que a continuidade que existira entre a história americana e a história européia fora rompida e que os Estados Unidos tinham tomado rumo diferente, quando na realidade os Estados Unidos representaram para os europeus a ressurreição de uma idéia de liberdade que a Europa perdera.

Do ponto de vista de uma Europa em crise, os Estados Unidos, o "Império da liberdade" de Jefferson, representaram a renovação da idéia imperial. Os grandes escritores americanos do século XIX cantaram as dimensões épicas da liberdade do novo continente. Em Whitman o naturalismo se tornou afirmativo e em Melville o realismo fez-se ávido. Um lugar americano foi territorializado em nome de uma constituição de liberdade e ao mesmo tempo continuamente desterritorializado pela abertura de fronteiras e pelo êxodo. Os grandes filósofos americanos, de Emerson a Whitehead e Pierce, abriram o hegelianismo (melhor dizendo, a apologia da Europa imperialista) às correntes espirituais de um processo que era novo e imenso, seguro e ilimitado.[16]

Os europeus em crise deixaram-se enfeitiçar por esse canto de sereia de um novo Império. O americanismo e o antiamericanismo europeu no século XX são manifestações da difícil relação entre europeus em crise e o projeto imperial dos Estados Unidos. A utopia americana foi recebida de diferentes maneiras, mas funcionou em toda parte na Europa do século XX como um ponto central de referência. A contínua preocupação foi manifestada tanto no mau humor da crise como no espírito das vanguardas; em outras palavras, mediante a autodestruição da modernidade e do desejo indeterminado mas irreprimível de inovação que impeliu a última onda de grandes movimentos culturais europeus, do expressionismo e futurismo ao cubismo e abstracionismo.

A história militar do duplo resgate da Europa pelos exércitos dos EUA nas duas guerras mundiais foi acompanhada de um resgate em termos políticos e culturais. A hegemonia americana sobre a Europa, fundada em estruturas financeiras, econômicas e militares, ficou parecendo natural graças a uma série de operações culturais e ideológicas. Veja-se, por exemplo, como nos anos vizinhos ao fim da Segunda Guerra Mundial o lugar da produção artística e a idéia de arte moderna se mudaram de Paris para Nova York.

Serge Guilbaut conta a história fascinante de como, no momento em que a cena artística de Paris foi desatruída pela guerra e pela ocupação nazista, e no meio de uma campanha ideológica para promover o papel de liderança dos Estados Unidos no mundo do pós-guerra, estabeleceu-se o expressionismo abstrato de artistas nova-iorquinos como Jackson Pollock e Robert Motherwell como continuação natural e herdeiro do modernismo europeu, especificamente o parisiense. Nova York roubou a idéia de arte moderna:

> A arte americana foi descrita como a culminação lógica de uma tendência inexorável e de há muito existente para a abstração. Uma vez elevada a cultura americana ao *status* de modelo internacional, o significado do especificamente americano precisava mudar: o caracteristicamente americano tornou-se representativo de toda a "cultura ocidental". Dessa maneira, a arte americana passou a ser arte internacional, e depois arte universal... Nesse sentido, a cultura americana de depois da guerra foi posta em pé de igualdade com o poderio econômico e militar dos EUA: ficou sendo responsável pela sobrevivência das liberdades democráticas no mundo "livre".[17]

Essa passagem na história da produção artística e, mais importante, da crítica da arte, é simplesmente um aspecto da operação ideológica multifacetada que projetou a hegemonia global dos EUA como conseqüência natural e inevitável da crise na Europa.

Paradoxalmente, até mesmo os ferozes nacionalismos europeus, que tinham levado a conflitos muito violentos na primeira metade do século, foram finalmente substituídos por uma competição sobre quem poderia expressar melhor um forte americanismo. A União Soviética de Lenin de fato pode ter ouvido o canto de sereia do americanismo com mais clareza. O desafio era fazer uma réplica dos resultados do capitalismo que atingira seu ponto mais alto nos Estados Unidos. Os soviéticos questionavam os meios que os Estados Unidos empregaram e alegavam que o socialismo poderia alcançar os mesmos resultados com mais eficiência, por meio do trabalho pesado e do sacrifício da liberdade. Essa terrível ambigüidade tam-

bém atravessa os escritos de Gramsci sobre americanismo e fordismo, um dos textos fundamentais para entender o problema americano de um ponto de vista europeu.[18] Gramsci viu os Estados Unidos, com sua combinação de novas formas tayloristas de organização do trabalho e sua poderosa vontade capitalista de dominar, como ponto de referência inevitável para o futuro: era o único caminho para o desenvolvimento. Para Gramsci, foi uma questão de entender se essa revolução seria ativa (como a da Rússia soviética) ou passiva (como a da Itália fascista). A harmonia entre americanismo e socialismo estatal deveria ser óbvia, com suas rotas paralelas de desenvolvimento nos dois lados do Atlântico durante a guerra fria, que finalmente levou a perigosas competições pela exploração do espaço e pelas armas nucleares. Essas rotas paralelas simplesmente ressaltam o fato de que um certo americanismo penetrou no coração até dos seus adversários mais fortes. Os desenvolvimentos da Rússia no século XX foram em certa medida um microcosmo para os da Europa.

A recusa da consciência européia em reconhecer o declínio geralmente tomou a forma de projetar sua crise sobre a utopia americana. Essa projeção prosseguiu por muito tempo, tanto quanto duraram a necessidade e a urgência de redescobrir um lugar de liberdade que poderia continuar a visão teleológica da qual o historicismo hegeliano é talvez a expressão mais alta. Os paradoxos dessa projeção multiplicaram-se, a ponto de a consciência européia, diante de seu declínio inegável e irreversível, reagir indo para o outro extremo: o lugar básico de competição, que afirmara e repetira o poder formal da utopia americana, agora representava sua completa derrubada. A Rússia de Soljenitsyn tornou-se o negativo absoluto das imagens mais caricaturais e apologéticas da utopia americana sob a máscara de Arnold Toynbee. Não é de admirar que as ideologias do fim da história, tão evolucionárias quanto pós-modernas, aparecessem para completar essa confusão ideológica. O Império americano será o fim da História.

Sabemos, entretanto, que essa idéia de Império americano como a redenção da utopia é completamente ilusória. Em primeiro lugar, o Império vindouro não é americano e os Estados Unidos não são o seu centro. O princípio fundamental de Império, como descrito por nós neste livro, é que

seu poder não tem um terreno ou centro efetivo e localizável. O poder imperial é distribuído em redes, por intermédio de mecanismos móveis e articulados de controle. Não quer dizer que o governo americano e o território americano não sejam diferentes de outros: os Estados Unidos certamente ocupam uma posição privilegiada nas segmentações e hierarquias globais do Império. Como os poderes e as fronteiras do Estado-nação declinam, entretanto, diferenças entre territórios nacionais se tornam cada vez mais relativas. Não são agora diferenças de natureza (como eram, por exemplo, as diferenças entre o território da metrópole e o da colônia) mas diferenças de grau.

Além disso, os Estados Unidos não podem retificar ou redimir a crise e o declínio do Império. Os Estados Unidos não são o lugar para onde a Europa ou mesmo o cidadão moderno podem fugir para resolver sua inquietação e infelicidade; não existe tal lugar. O modo de ir além da crise é o deslocamento ontológico do sujeito. A mudança mais importante, portanto, ocorre dentro da humanidade, uma vez que o fim da modernidade também pôs fim à esperança de encontrar algo que possa identificar o eu fora da comunidade, fora da cooperação, e fora das relações críticas e contraditórias que cada pessoa encontra num não-lugar, isto é, no mundo e na multidão. É aí onde reaparece a idéia de Império, não como território, não nas dimensões determinadas de seu tempo e espaço, e não do ponto de vista de um povo e sua história, mas simplesmente como a fábrica de uma dimensão humana ontológica que tende a se tornar universal.

Crise

A pós-modernização e a passagem para o Império envolvem uma convergência real dos domínios que costumavam ser designados como base e superestrutura. O Império toma forma quando a linguagem e a comunicação, ou melhor dizendo quando o trabalho imaterial e a cooperação se tornam a força produtiva dominante (ver Seção 3.4). A superestrutura é posta em funcionamento, e o universo em que vivemos é um universo

de redes lingüísticas produtivas. As linhas de produção e as de representação se cruzam e misturam no mesmo domínio lingüístico e produtivo. Nesse contexto as distinções que definem as categorias centrais de economia política tendem a se obscurecer. A produção torna-se indistinguível da reprodução; as forças produtivas se fundem com as relações de produção; o capital constante tende a ser constituído e representado dentro do capital variável, nos cérebros, nos corpos e na cooperação de sujeitos produtivos. Indivíduos sociais são ao mesmo tempo produtores e produtos dessa máquina unitária. Nessa nova formação histórica já não é possível, portanto, identificar um sinal, uma pessoa, um valor ou uma prática que estejam "fora".

A formação dessa totalidade, entretanto, não elimina a exploração. Antes, ela a define primariamente na relação com a mensagem e cooperação. Exploração é a negativa da cooperação e o cancelamento dos significados de produção lingüística. Conseqüentemente, resistências ao comando emergem continuamente dentro do Império. Antagonismos à exploração são articulados nas redes globais de produção e determinam crises em todos e cada um dos nós. A crise se estende sobre o mesmo espaço da totalidade pós-moderna da produção capitalista; é característica do controle imperial. Nesse sentido, o declínio e a queda do Império são definidos não como um movimento diacrônico mas como uma realidade sincrônica. A crise perpassa todos os instantes do desenvolvimento e da recomposição da totalidade.

Com a subordinação real da sociedade ao capital, antagonismos sociais podem irromper como conflito em cada momento e em cada termo da produção e da permuta comunicativas. O capital tornou-se um mundo. O valor de uso e todas as demais referências a valores e processos de valorização concebidos para ficar fora do modo capitalista de produção gradualmente desapareceram. A subjetividade está inteiramente imersa na troca e na linguagem, mas isso não quer dizer que agora seja pacífica. O desenvolvimento tecnológico baseado na generalização das relações comunicativas de produção é um motor de crise, e o intelecto geral produtivo é um ninho de antagonismos. Crise e declínio se referem não a algo externo ao Império mas ao que lhe é mais interno. Dizem respeito à própria produção de

subjetividade, e portanto são ao mesmo tempo peculiares e contrários aos processos de reprodução do Império. Crise e declínio não são uma fundação oculta nem um futuro ominoso mas uma realidade óbvia e clara, um evento sempre esperado, uma latência sempre presente.

É meia-noite numa noite de espectros. Tanto o novo reino do Império como a nova criatividade imaterial e cooperativa da multidão se movem nas sombras, e nada consegue iluminar o destino que nos espera. Todavia, ganhamos um novo ponto de referência (e amanhã talvez uma nova consciência), que consiste no fato de que o Império é definido pela crise, que seu declínio já começou, e que por isso cada linha de antagonismo conduz ao evento e à singularidade. O que quer dizer, na prática, que a crise é imanente ao Império e indistinguível dele? É possível na escuridão da noite teorizar positivamente e definir uma prática do evento?

Geração

Duas dificuldades centrais nos impedem de responder de imediato a essas perguntas. A primeira é apresentada pelo poder insolente da metafísica burguesa e especificamente da ilusão amplamente propagada de que o mercado capitalista e o regime capitalista de produção são eternos e insuperáveis. A naturalidade bizarra do capitalismo é uma mistificação pura e simples, e temos de nos desfazer imediatamente dessa ilusão. O segundo obstáculo é representado pelas numerosas posições teóricas que não vêem alternativa para a forma atual de domínio exceto uma outra cegamente anárquica e que, portanto, participam do misticismo do limite. Dessa perspectiva ideológica, o sofrimento da existência não consegue ser articulado, tornar-se consciente e estabelecer um ponto de vista de revolta. Essa posição teórica leva simplesmente a uma atitude cínica e a práticas quietistas. A ilusão da naturalidade do capitalismo e a radicalidade do limite se acham, efetivamente, numa relação de complementaridade. O fato é que nenhuma dessas posições, seja a apologética ou a mística, consegue captar o aspecto principal da ordem biopolítica: sua produtividade. Elas não podem interpretar os poderes virtuais da multidão que tendem constantemente a tor-

nar-se possíveis e verdadeiros. Em outras palavras, elas perderam a pista da fundamental produtividade do ser.

Só podemos responder à questão de como sair da crise abaixando-nos até a virtualidade biopolítica, enriquecida pelos singulares e criativos processos da produção de subjetividade. Como são possíveis a ruptura e a inovação, entretanto, no horizonte absoluto no qual estamos imersos, num mundo em que valores parecem ter sido negados num vazio de significado e numa ausência de qualquer medida? Não precisamos voltar outra vez à descrição do desejo e de seu excesso ontológico, nem insistir ainda na dimensão do "além". É suficiente apontar para a determinação generativa do desejo e, portanto, sua produtividade. Com efeito, a completa mistura do político, do social e do econômico na constituição do presente revela um espaço biopolítico que — muito melhor do que a nostálgica utopia de espaço político de Hannah Arendt — explica a habilidade do desejo para arrostar a crise.[19] O horizonte conceptual inteiro é assim completamente redefinido. O biopolítico, visto da perspectiva do desejo, não é mais do que produção concreta, coletividade humana em ação. O desejo aparece aqui como espaço produtivo, como a realidade da cooperação humana na construção da história. Essa produção é pura e simplesmente humana reprodução, o poder de criação. Produção desejosa é geração; melhor dizendo, o excesso de trabalho e a acumulação de um poder incorporado ao movimento coletivo de essências singulares, tanto sua causa como sua conclusão.

Quando nossa análise é firmemente situada no mundo biopolítico onde a produção e reprodução social, econômica e política coincidem, a perspectiva ontológica e a perspectiva antropológica tendem a se sobrepor. O Império pretende ser o senhor do mundo porque pode destruí-lo. Que ilusão horrível! Na realidade, somos mestres do mundo porque nosso desejo e nosso trabalho o regeneram continuamente. O mundo biopolítico é um tecer inesgotável de ações generativas, das quais a coletiva (como ponto de encontro de singularidades) é o motor. Nenhuma metafísica, exceto uma metafísica delirante, pode querer definir a humanidade como isolada e impotente. Nenhuma ontologia, exceto uma ontologia transcendente, pode relegar a humanidade à individualidade. Nenhuma antropologia, exceto uma antropologia patológica, pode definir a humanidade como um poder negativo. Criação, esse primeiro fato da metafísica, da ontologia e da antropologia, é um mecanismo coletivo ou um aparato de desejo. O tornar-se bipolítico celebra essa "primeira" dimensão em termos absolutos.

A teoria política é obrigada por essa nova realidade a redefinir-se radicalmente. Na sociedade biopolítica, por exemplo, o medo não pode ser empregado, como propôs Thomas Hobbes, como um motor exclusivo da constituição contratual da política, assim negando o amor da multidão. Ou melhor, na sociedade biopolítica a decisão do soberano nunca pode negar o desejo da multidão. Se essas modernas estratégias fundadoras da soberania fossem aplicadas hoje com as oposições que elas determinam, o mundo ficaria paralisado porque a criação já não seria possível. Para que a geração ocorra, o político precisa ceder ao amor e ao desejo, isto é, às forças fundamentais da produção biopolítica. A política não é aquilo que nos ensina hoje o cínico maquiavelismo dos políticos; é, antes, como o democrático Maquiavel nos diz, o poder de geração, desejo e amor. A teoria política precisa se reorientar nessa linha e assumir a linguagem da geração.

Geração é o *primum* do mundo biopolítico do Império. O biopoder — um horizonte da hibridização do natural com o artificial, das necessidades com as máquinas, do desejo com a organização do econômico e do social — precisa recriar-se continuamente para sobreviver. A geração existe, antes de tudo, como base e motor de produção e reprodução. A conexão generativa dá sentido à comunicação, e é falso qualquer modelo de comunicação (a do dia-a-dia, filosófica ou política) que não responda a essa prioridade. As relações sociais e políticas do Império registram esta fase do desenvolvimento da produção e interpretam a biosfera generativa e produtiva. Dessa forma chegamos a um limite da virtualidade da subordinação real da sociedade produtiva ao capital — mas justamente nesse limite a possibilidade de geração e a força coletiva do desejo são reveladas em todo o seu poder.

Corrupção

Oposta à geração está a corrupção. Longe de ser um complemento necessário da geração, como várias correntes platônicas de filosofia gostariam que fosse, a corrupção é meramente sua simples negação.[20] A corrupção rompe a cadeia de desejo e interrompe sua extensão através do horizonte biopolítico de produção. Constrói buracos negros e vazios ontológicos na vida da multidão que nem mesmo a ciência política mais perversa consegue camuflar. A corrupção, ao contrário do desejo, não é um motor ontológico mas simplesmente a ausência de fundação ontológica das práticas biopolíticas de ser.

No Império a corrupção está em toda parte. É a pedra angular e a chave mestra da dominação. Reside em diferentes formas no governo supremo do Império e em suas administrações vassalas, nas mais refinadas e nas mais podres forças policiais administrativas, nos *lobbies* das classes dominantes, nas máfias de grupos sociais emergentes, nas igrejas e seitas, nos autores e perseguidores de escândalos, nos grandes conglomerados financeiros e nas transações econômicas corriqueiras. Pela corrupção, o poder imperial estende uma cortina de fumaça sobre o mundo, e o comando da multidão é exercido nessa nuvem pútrida, na ausência de luz e de verdade.

Não é mistério que reconheçamos a corrupção e identifiquemos o poderoso vazio da névoa de indiferença que o poder imperial estende sobre o mundo. De fato, a habilidade para reconhecer a corrupção é, para usar uma frase de Descartes, "la faculté la mieux partagée du monde", a mais amplamente compartilhada faculdade do mundo. A corrupção é facilmente percebida porque ela aparece de imediato como uma forma de violência, como um insulto. E de fato é um insulto: a corrupção representa na verdade o sinal da impossibilidade de vincular o poder ao valor, e sua denúncia é, portanto, uma intuição direta da falta de ser. É a corrupção que separa um corpo e uma mente daquilo que eles podem fazer. Como o conhecimento e a existência no mundo biopolítico sempre consistem na produção de valor, essa falta de ser aparece como uma ferida, um desejo de morte do *socius*, um despir-se da faculdade de participar do mundo.

As formas pelas quais a corrupção aparece são tão numerosas que tentar relacioná-las é como verter o mar numa xícara de chá. Vamos, todavia, dar alguns exemplos, embora não possam de forma alguma servir para representar o todo. Primeiro, existe a corrupção como opção individual que se opõe à comunidade e à solidariedade fundamentais definidas pela produção biopolítica e em seguida as viola. Essa pequena e banal violência do poder é uma corrupção ao estilo da máfia. Em segundo lugar, existe a corrupção da ordem produtiva, ou, melhor dizendo, a exploração. Esta inclui o fato de que os valores que derivam da cooperação coletiva de trabalho são expropriados, e o que no biopolítico era público *ab origine* fica privatizado. O capitalismo está completamente envolvido nessa corrupção de privatização. Como diz Santo Agostinho, os grandes reinos são apenas projeções aumentadas de pequenos ladrões. Agostinho de Hippo, entretanto, tão realista em sua idéia pessimista do poder, perderia a fala diante dos pequenos chefes do poder monetário e financeiro de hoje. De fato, quando o capitalismo perde sua relação com o valor (como medida de exploração individual e como norma de progresso coletivo), ele surge imediatamente em forma de corrupção. A seqüência cada vez mais abstrata do seu funcionamento (da acumulação de mais-valia à especulação monetária e financeira) é mostrada como uma marcha poderosa rumo à corrupção generalizada. Se o capitalismo é por definição um sistema de corrupção, mantido todavia, como na fábula de Mandeville, por sua esperteza cooperativa e redimido de acordo com todas as suas ideologias à direita e à esquerda por sua função progressista, então quando se dissolve a medida e o *telos* progressista sucumbe, nada de essencial resta desse capitalismo exceto a corrupção. Em terceiro, a corrupção aparece no funcionamento da ideologia, ou melhor, na perversão dos sentidos da comunicação lingüística. Aqui a corrupção alcança o reino biopolítico, atacando seus nós produtivos e obstruindo seus processos generativos. Esse ataque é demonstrado, em quarto lugar, quando nas práticas do governo imperial a ameaça de terror torna-se instrumento para resolver conflitos limitados ou regionais e aparato para o desenvolvimento imperial. O comando imperial, nesse caso, é disfarçado e pode alternativamente aparecer como corrupção ou destruição, quase como para revelar o profundo apelo que o primeiro faz ao se-

gundo e o segundo ao primeiro. Os dois dançam juntos no abismo, na imperial carência de ser.

Estes exemplos de corrupção poderiam ser multiplicados ao infinito, mas na base de todos eles existe um processo de anulação ontológica que é definida e exercida como a destruição da essência singular da multidão. A multidão precisa ser unificada ou segmentada em diferentes unidades: é assim que ela tem de ser corrompida. É por isso que os conceitos antigos e modernos de corrupção não podem ser traduzidos diretamente no conceito pós-moderno. Enquanto nos tempos antigos e recentes a corrupção era definida em relação aos esquemas e/ou relações de valor e mostrada como falsificação deles, de tal modo que poderia, às vezes, desempenhar um papel na mudança entre as formas de governo e a restauração de valores, hoje, em contraste, a corrupção não pode ter um papel em qualquer mudança das formas de governo, porque a corrupção é, ela própria, a substância e a totalidade do Império. A corrupção é o puro exercício do comando, sem qualquer referência proporcional ou adequada ao mundo da vida. É comando dirigido para destruir a singularidade da multidão mediante sua unificação coerciva e/ou sua segmentação cruel. É por isso que o Império necessariamente declina no momento da sua aparição.

Esta figura negativa do comando do biopoder produtivo é ainda mais paradoxal quando vista da perspectiva da corporalidade. A geração biopolítica transforma diretamente os corpos da multidão. Estes são, como vimos, corpos enriquecidos com poder intelectual e cooperativo, e corpos já híbridos. O que a criação nos oferece na pós-modernidade são, portanto, corpos "além da medida". Nesse contexto a corrupção aparece simplesmente como doença, desengano e mutilação. É assim que o poder tem sempre agido contra corpos enriquecidos. A corrupção também aparece como psicose, opiatos, angústia e tédio, mas isso tem sempre ocorrido na modernidade e nas sociedades disciplinares. A especificidade da corrupção é hoje, mais certamente, a ruptura da comunidade de corpos singulares e o obstáculo a sua ação — uma ruptura da comunidade biopolítica produtiva e um obstáculo a sua existência. Aqui estamos diante de um paradoxo. O Império reconhece o fato, e dele tira proveito, de que em cooperação os corpos produzem mais e em comunidade os corpos se divertem mais, porém ele precisa obstruir e controlar essa autonomia cooperativa para não ser destruído por ela. A corrupção opera para impedir esse avanço "além da medida" dos corpos por meio da comunidade, essa singular universalização do novo poder dos corpos, que ameaça a própria existência do Império. O paradoxo é insolúvel: quanto mais o mundo enriquece, mais o Império, que é baseado nessa riqueza, precisa negar as condições da produção de bens. Nossa tarefa é investigar como a corrupção pode definitivamente ser forçada a ceder seu controle à geração.

4.3

A MULTIDÃO CONTRA O IMPÉRIO

> As grandes massas necessitam de uma *religião material dos sentidos [eine sinnliche Religion]*. Não apenas as grandes massas, mas também os filósofos precisam dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos... [Nós] devemos ter uma nova mitologia, mas essa mitologia precisa estar a serviço de idéias. Tem de ser uma mitologia da *razão*.
>
> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*,
> de Hegel, Hölderlin, ou Schelling.

> Não nos falta comunicação; ao contrário, temos comunicação de sobra. O que nos falta é criação. *O que nos falta é a resistência ao presente.*
>
> Gilles Deleuze e Félix Guattari

O poder imperial já não pode resolver o conflito de forças sociais pelo esquema mediador que substitui os termos do conflito. Os conflitos sociais que constituem o político confrontam-se diretamente, sem qualquer espécie de mediação. Esta é a principal novidade da situação imperial. O Império cria um potencial maior de revolução do que os regimes modernos de poder, porque nos apresenta, juntamente com a máquina de comando, uma alternativa: o conjunto de todos os explorados e subjugados, uma multi-

dão que se opõe diretamente ao Império, sem mediadores. Neste ponto, portanto, como diz Agostinho, nossa tarefa é discutir, da melhor maneira possível, "a ascensão, o desenvolvimento e os fins a que se destinam as duas cidades ... que descobrimos estar ... entrelaçadas ... e confundidas."[1] Agora que já tratamos largamente do Império nos concentraremos na multidão e em seu poder político potencial.

As Duas Cidades

Precisamos investigar especificamente como a multidão pode tornar-se *sujeito político* no contexto do Império. Podemos, certamente, reconhecer a existência da multidão da perspectiva da constituição do Império, mas dessa perspectiva a multidão pode parecer gerada e sustentada pelo comando imperial. No novo Império pós-moderno não existe um imperador Caracalla que dê cidadania a todos os seus súditos e desse modo forme a multidão como sujeito político. A formação da massa de produtores explorados e subjugados pode ser compreendida mais claramente na história dos conflitos do século XX. Entre as revoluções comunistas de 1917 e 1949, as grandes lutas antifascistas das décadas de 1930 e 1940, e das numerosas lutas de libertação da década de 1960 até as de 1989, as condições da cidadania da multidão nasceram, se espalharam e se consolidaram. Longe de derrotadas, as revoluções do século XX fizeram avançar e transformaram os termos do conflito de classes, propondo as condições de uma nova subjetividade política, uma multidão insurgente contra o poder imperial. O ritmo estabelecido por esses movimentos revolucionários é a batida de uma nova *aetas*, uma nova maturidade e metamorfose dos tempos.

A constituição do Império não é causa mas conseqüência da ascensão desses novos poderes. Não é de admirar, portanto, que seja impossível para o Império, apesar de seus esforços, construir um sistema de direito adequado à nova realidade da globalização das relações sociais e econômicas. Essa impossibilidade (que serviu de ponto de partida para nossa argumentação na Seção 1.1) não se deve à grande magnitude do campo de regulamentação; nem é simplesmente o resultado da difícil transição do velho

sistema de direito público internacional para o novo sistema imperial. Essa impossibilidade é mais bem explicada pela natureza revolucionária da multidão, cujas lutas produziram o Império como uma inversão de sua própria imagem e que agora representa nesta nova cena uma força irreprimível e um excesso de valor com respeito a todas as formas de direito e de lei.

Para confirmar essa hipótese basta examinar o desenvolvimento contemporâneo da multidão e demorar-se na vitalidade de suas expressões atuais. Quando a multidão trabalha, ela produz autonomamente e reproduz todo o mundo da vida. Produzir e reproduzir autonomamente significa construir uma nova realidade ontológica. Com efeito, ao trabalhar, a multidão se produz a si mesma como singularidade. É uma singularidade que estabelece um novo lugar no não-lugar do Império, uma singularidade de muito real produzida por cooperação, representada pela comunidade lingüística e desenvolvida pelos movimentos de hibridização. A multidão afirma sua singularidade invertendo a ilusão ideológica de que todos os seres humanos nas superfícies globais do mercado mundial são permutáveis. Pondo a ideologia do mercado de pé, a multidão promove com o seu trabalho as singularizações biopolíticas de grupos e conjuntos de humanidade, em todos e cada um dos nós da permuta global.

As lutas de classes e os processos revolucionários do passado solaparam os poderes políticos de nações e povos. O preâmbulo revolucionário escrito nos séculos XIX e XX preparou a configuração subjetiva do trabalho que hoje se realiza. A cooperação e a comunicação nas esferas de produção biopolítica definiram uma nova singularidade produtiva. A multidão não é formada simplesmente pelo ato de juntar e mesclar nações e povos indiferentemente; é o poder singular de uma *nova cidade.*

Pode-se objetar a esta altura, com boas razões, que isso tudo não é suficiente para estabelecer a multidão como conjunto adequadamente político, nem mesmo como com o potencial de controle do seu próprio destino. Essa objeção, entretanto, não representa obstáculo insuperável, porque o passado revolucionário, e as capacidades cooperativas de produção contemporâneas, por meio das quais as características antropológicas da multidão são continuamente transcritas e reformuladas, não podem deixar de reve-

lar um *telos*, uma afirmação material de libertação. No mundo antigo, Plotino se viu diante de situação parecida:

> "Fujamos, portanto, da Pátria amada": este é o melhor conselho. ... Para nós a Pátria é Lá de onde viemos, e Lá está o Pai. Qual é então o nosso caminho, a nossa maneira de fugir? Esta jornada não é para os pés; os pés apenas nos levam de uma terra a outra; nem precisamos pensar numa carruagem ou num barco para nos transportar; tudo isso devemos deixar de lado: é preciso fechar os olhos e convocar outra visão a ser despertada dentro de nós, uma visão, um direito inato de todos, que poucos usam.[2]

É assim que o antigo misticismo expressava o novo *telos*. A multidão, entretanto, reside hoje nas superfícies imperiais onde não existe Deus Pai e não há transcendência. Em vez disso, temos trabalho imanente. A teleologia da multidão é teúrgica; ela consiste na possibilidade de dirigir tecnologias e produção para sua alegria e para o crescimento do seu próprio poder. A multidão não tem necessidade de buscar fora de sua história e de seu poder produtivo atual os meios capazes de levá-la para a sua constituição como sujeito político.

Uma mitologia material da razão começa portanto a ser formada e construída nas linguagens, nas tecnologias e em todos os meios que constituem o mundo da vida. É uma religião material dos sentidos que separa as massas de todos os resíduos de poder soberano e de todos os "longos braços" do Império. A mitologia da razão é a articulação simbólica e imaginativa que permite à ontologia da multidão expressar-se como atividade e consciência. A mitologia das linguagens da multidão interpreta o *telos* de uma *cidade mundana*, separada pelo poder do seu próprio destino de qualquer ligação ou subordinação a uma *cidade de Deus*, que perdeu toda a honra e legitimidade. Às mediações metafísicas e transcendentes, à violência e à corrupção, opõem-se, dessa maneira, a constituição absoluta de trabalho e cooperação, a cidade mundana da multidão.

Caminhos Sem Fim (O Direito à Cidadania Global)

A constituição da multidão aparece primeiro como um movimento espacial que a constitui em lugar ilimitado. A mobilidade de mercadorias, e portanto dessa mercadoria especial que é a força de trabalho, foi apresentada pelo capitalismo desde o seu nascimento como uma condição básica de acumulação. Os tipos de movimento de indivíduos, grupos e populações que encontramos hoje no Império, entretanto, não podem ser completamente subjugados às leis da acumulação capitalista — a cada momento eles transbordam e despedaçam os limites da medida. Os movimentos da multidão designam novos espaços, e suas jornadas estabelecem novas residências. Movimento autônomo é o que define o lugar próprio da multidão. Cada vez menos os passaportes e documentos legais serão capazes de regular nossos movimentos através das fronteiras. Uma nova geografia é estabelecida pela multidão à medida que os fluxos produtivos de corpos definem novos rios e portos. As cidades da terra se tornarão de imediato grandes depósitos de humanidade cooperativa e locomotivas para a circulação, residências temporárias e redes de distribuição em massa de ativos seres humanos.

Circulando, a multidão se reapropria de espaços e constitui-se como sujeito ativo. Quando examinamos atentamente como esse processo constitutivo de subjetividades opera, vemos que os novos espaços são descritos por topologias insólitas, por rizomas subterrâneos e irreprimíveis — por mitologias geográficas que marcam os novos caminhos do destino. Esses movimentos geralmente custam terríveis aflições, mas neles existe também um desejo de libertação que só é saciado pela reapropriação de novos espaços, em torno dos quais novas liberdades são construídas. Em toda parte a que chegam, e ao longo de seus caminhos, tais movimentos determinam novas formas de vida e cooperação — em toda parte eles criam essa riqueza que, de outra forma, o capitalismo pós-moderno parasitário não saberia sugar do sangue do proletariado, porque hoje, cada vez mais, a produção tem lugar em movimento e cooperação, em êxodo e comunidade. É possível imaginar a agricultura e a indústria de serviços dos EUA sem a mão-de-obra do migrante mexicano, ou o petróleo árabe sem palestinos e

paquistaneses? Além disso, onde estariam os grandes setores inovadores de produção imaterial, do design à moda, e da eletrônica à ciência na Europa, nos Estados Unidos e na Ásia, sem a "mão-de-obra ilegal" das grandes multidões, mobilizada em direção aos radiantes horizontes da riqueza e da liberdade capitalistas? Migrações em massa tornaram-se necessárias para a produção. Todo caminho é forjado, mapeado e percorrido. Parece que quanto mais intensamente cada um é percorrido, e quanto maior é o sofrimento ali depositado, mais cada caminho se torna produtivo. São esses caminhos que tiram a "cidade mundana" das nuvens e da confusão que o Império lança sobre ela. É assim que as massas ganham o poder de afirmar sua autonomia, viajando e expressando-se por intermédio do aparato de generalizada e transversal reapropriação territorial.

Reconhecer a autonomia potencial da multidão em movimento, contudo, apenas serve para apontar o verdadeiro problema. Precisamos avaliar como essa legião é organizada e redefinida como um poder positivo e político. Até este ponto, pudemos descrever a existência potencial desse poder político simplesmente em termos formais. Seria um erro nos determos aqui, sem investigar as formas maduras da consciência e da organização política da multidão, sem reconhecer quanta coisa já é poderosa nesses movimentos territoriais da força de trabalho do Império. Como reconhecer (e revelar) uma tendência política constituinte dentro e além da espontaneidade dos movimentos da turba?

Essa questão pode ser abordada inicialmente pelo outro lado, considerando-se as políticas do Império que reprimem tais movimentos. O Império não sabe na verdade controlar esses caminhos e só pode tentar criminalizar aqueles que os percorrem, mesmo quando os movimentos são necessários para a própria produção capitalista. As linhas migratórias de proporções bíblicas que vão da América do Sul para a América do Norte são obstinadamente chamadas pelos novos czares da droga de "a trilha da cocaína"; ou melhor ainda, as populações forçadas a fugir pelo oceano Índico são reduzidas à escravidão na "Arábia félix"; e a lista prossegue. E ainda assim os fluxos de populações continuam. O Império precisa restringir e isolar os movimentos espaciais das massas para impedi-las de ganhar legitimidade política. É muitíssimo importante, deste ponto

de vista, que o Império use seus poderes para administrar e orquestrar as várias forças de nacionalismo e fundamentalismo (ver Seções 2.2 e 2.4). Não é menos importante, também, que o Império disponha seus poderes militares e policiais para impor a ordem entre os turbulentos e os rebeldes.[3] Essas práticas imperiais, entretanto, não tocam por si mesmas na tensão política que perpassa os movimentos espontâneos da legião. *Todas essas ações repressivas permanecem essencialmente externas à multidão e a seus movimentos.* O Império pode apenas isolar, dividir e segregar. O capital imperial de fato ataca os movimentos da turba com incansável determinação: patrulha os mares e as fronteiras; dentro de cada país ele divide e segrega; e no mundo do trabalho reforça as divisões e fronteiras de raça, gênero, linguagem, cultura, e assim por diante. Mesmo então, entretanto, precisa ter o cuidado de não restringir demais a produtividade da multidão, porque o Império depende desse poder. Os movimentos das massas precisam ter a permissão de se estender cada vez mais na cena mundial, e as tentativas de sufocá-las são realmente paradoxais, manifestações invertidas dessa força.

Isso nos leva de volta a nossas perguntas fundamentais: como as ações da multidão se tornam políticas? De que maneira ela organiza e concentra suas energias contra a repressão e as incessantes segmentações territoriais do Império? A única resposta que podemos dar a essas perguntas é que a ação da multidão se torna política sobretudo quando começa a fazer face diretamente, e com a consciência adequada, às operações repressivas centrais do Império. É questão de reconhecer e dar combate às iniciativas imperiais e não lhes permitir que restabeleçam a ordem continuamente; é questão de contrariar e subverter os limites e segmentações impostos à nova força coletiva de trabalho; é questão de reunir esses instrumentos de resistência e empunhá-los de comum acordo contra os centros nervosos do comando imperial.

A tarefa da multidão, entretanto, embora seja clara no nível conceitual, continua muito abstrata. Que práticas específicas e concretas estimularão esse projeto político? A esta altura, não saberíamos dizer. O que podemos ver, todavia, é um primeiro elemento de programa político para a multidão global, uma primeira demanda política: *cidadania global.* Du-

rante as manifestações de 1996 pelos *sans papiers*, os estrangeiros sem documentação que residiam na França, os cartazes exigiam "papiers pour tous!" Documentos de residência para todos significa, em primeiro lugar, que todos deveriam ter direitos plenos de cidadania no país onde vivem e trabalham. Não se trata de demanda política utópica ou irrealista. A demanda é simplesmente que o *status* jurídico da população seja reformado, para acompanhar as reais transformações econômicas dos últimos anos. O próprio capital tem exigido a mobilidade crescente da força de trabalho, e migrações contínuas através de fronteiras nacionais. A produção capitalista nas regiões mais dominantes (Europa, Estados Unidos, e Japão, além de Cingapura, Arábia Saudita e outros lugares) é assaz dependente do influxo de trabalhadores das regiões subordinadas do mundo. Por isso a demanda política exige que o fato da produção capitalista seja reconhecido juridicamente e que todos os trabalhadores recebam plenos direitos de cidadania. Com efeito, essa demanda política insiste na pós-modernidade do princípio constitucional fundamentalmente moderno que vincula direito e trabalho, e por isso contempla com a cidadania o trabalhador que cria o capital.

Essa exigência pode também ser configurada de modo mais geral e radical, com respeito às condições pós-modernas do Império. Se num primeiro momento a multidão requer que cada estado reconheça juridicamente as migrações necessárias ao capital, num segundo momento ela precisa exigir o controle sobre os próprios movimentos. As massas precisam ser capazes de decidir se, quando e para onde se movem. Precisam ter o direito, também, de ficar parada e apreciar um lugar, em vez de ser forçadas a viver permanentemente em marcha. *O direito geral de controlar seu próprio movimento é a demanda definitiva da cidadania global.* Essa demanda é radical na medida em que desafia o aparato básico de controle imperial sobre o rendimento e a vida da multidão. Cidadania global é o poder do povo de se reapropriar do controle sobre o espaço e, assim, de desenhar a nova cartografia.

Tempo e Corpo (O Direito a um Salário Social)

Muitos elementos surgem nos caminhos sem fim da multidão móvel, além das dimensões espaciais que examinamos até aqui. Em particular, a multidão maneja o tempo e constrói novas temporalidades, que podemos reconhecer nos concentrando nas transformações do trabalho. Entender essa construção de novas temporalidades nos ajudará a ver que a multidão tem o potencial de tornar suas ações coerentes, como uma tendência política real.

As novas temporalidades de produção biopolítica não podem ser compreendidas nos arcabouços das concepções tradicionais de tempo. Na *Física*, Aristóteles define tempo pela medida do movimento entre um antes e um depois. A definição de Aristóteles tem o enorme mérito de separar a definição de tempo da experiência individual e do espiritualismo. Tempo é uma experiência coletiva que ganha corpo e vive nos movimentos da multidão. Aristóteles, entretanto, reduz esse tempo coletivo determinado pela experiência das massas a um padrão de medida transcendente. Por toda a metafísica ocidental, de Aristóteles a Kant e Heidegger, o tempo tem sido continuamente localizado nesse transcendente lugar de morada. Na modernidade, a experiência só era concebível como medida, e medida, por sua vez, só era concebível como um *a priori* (real ou formal) que encurralava o ser dentro de uma ordem transcendente. Só na pós-modernidade houve um rompimento real com essa tradição — um rompimento não com o primeiro elemento da definição de tempo de Aristóteles como uma constituição coletiva, mas com a segunda configuração transcendente. Na pós-modernidade, porém, o tempo já não é determinado por qualquer medida transcendente, qualquer *a priori*: o tempo diz respeito diretamente à existência. É aqui que se quebra a tradição aristotélica de medida. De fato, da nossa perspectiva o transcendentalismo de temporalidade é destruído mais decisivamente pelo fato de que agora é impossível medir o trabalho, seja por convenção ou por cálculo. O tempo volta inteiramente para a existência coletiva e dessa maneira reside dentro da cooperação do povo.

Por intermédio da cooperação, da existência coletiva e das redes comunicativas formadas e reformadas dentro da multidão, o tempo é

reapropriado no plano da imanência. Não é dado *a priori*, mas leva o selo da ação coletiva. A nova fenomenologia do trabalho da multidão revela que o trabalho é a atividade criadora fundamental; que, por meio da cooperação, supera qualquer obstáculo que lhe é imposto, e constantemente recria o mundo. A atividade da multidão constitui o tempo além da medida. O tempo pode, portanto, ser definido como a incomensurabilidade do movimento entre um antes e um depois, um processo imanente de constituição.[4] Os processos de constituição ontológica desdobram-se mediante os movimentos coletivos de cooperação, através dos novos tecidos produzidos pela produção de subjetividade. É neste lugar de constituição ontológica que o novo proletariado aparece como um poder constituinte.

Trata-se de um *novo proletariado* e não de uma *nova classe operária industrial.* A distinção é fundamental. Como explicamos anteriormente, "proletariado" é o conceito geral que define todos aqueles cujo trabalho é explorado pelo capital, a multidão cooperante total (Seção 1.3). A classe operária industrial representou apenas um momento *parcial* na história do proletariado e de sua revolução, no período em que o capital foi capaz de reduzir o valor à medida. Nesse período parecia que só o trabalho de elementos assalariados era produtivo, e portanto todos os outros segmentos do trabalho pareciam meramente reprodutivos ou mesmo improdutivos. No contexto biopolítico do Império, porém, a produção de capital converge progressivamente com a produção e reprodução da própria vida social; dessa maneira, torna-se cada vez mais difícil manter distinções entre trabalho produtivo, reprodutivo e improdutivo. O trabalho — material ou imaterial, intelectual ou físico — produz e reproduz a vida social, e durante o processo é explorado pelo capital. Esta ampla paisagem de produção biopolítica nos permite, finalmente, reconhecer a plena generalidade do conceito de proletariado. A indistinção progressiva entre produção e reprodução no contexto biopolítico também ressalta mais uma vez a incomensurabilidade do tempo e do valor. À medida que o trabalho se move fora dos muros da fábrica, torna-se cada vez mais difícil manter a ficção de qualquer medida do dia de trabalho e, portanto, separar o tempo de produção do tempo de reprodução, ou o tempo de trabalho do tempo de lazer. Não há relógios de ponto a serem acionados no

terreno da produção biopolítica; o proletariado produz em toda a sua generalidade, em toda parte, o dia todo.

Essa generalidade de produção biopolítica torna clara uma segunda demanda política programática da multidão: *um salário social e uma renda garantida para todos.* O salário social se opõe sobretudo ao salário de família, essa arma fundamental da divisão sexual de trabalho pela qual o salário pago ao operário do sexo masculino é concebido também como pagamento pelo trabalho reprodutivo sem salário da mulher do operário e de seus dependentes. O salário de família mantém o controle da família firmemente nas mãos do assalariado masculino, e perpetua uma concepção falsa sobre que trabalho é produtivo e que trabalho não é. À medida que a distinção entre produção e trabalho reprodutivo desaparece, também desaparece a legitimação do salário de família. O salário social estende-se muito além da família, para toda a multidão, mesmo para os desempregados, porque a multidão inteira produz, e sua produção é necessária do ponto de vista de todo o capital social. Na transição para a pós-modernidade e a produção biopolítica, a força de trabalho torna-se cada vez mais coletiva e social. Não é possível nem mesmo apoiar o velho *slogan* "salário igual para trabalho igual" quando o trabalho não pode ser medido individualmente. A demanda por um salário social estende à população inteira a demanda para que toda atividade necessária à produção de capital seja reconhecida com uma compensação igual, de modo que um salário social seja na realidade uma renda garantida. Uma vez que a cidadania se estende a todos, podemos chamar essa renda garantida de renda de cidadania, devida a cada um como membro da sociedade.

Telos (O Direito à Reapropriação)

Uma vez que no domínio imperial do biopoder a produção e a vida tendem a coincidir, a luta de classes tem o potencial de irromper em todos os campos da vida. O problema que precisamos enfrentar agora é o de como instâncias concretas da luta de classes podem efetivamente surgir, e sobretudo como podem formar um programa coerente de luta, um poder cons-

tituinte adequado à destruição do inimigo e à construção de uma nova sociedade. A questão é, na realidade, como o corpo da multidão pode configurar-se em um *telos*.

O primeiro aspecto do *telos* da multidão tem a ver com os sentidos de linguagem e comunicação. Se a comunicação se torna cada vez mais o tecido da produção, e se a cooperação lingüística se torna cada vez mais a estrutura da corporalidade produtiva, então o controle do sentido e do significado lingüísticos e das redes de comunicação constituem uma questão cada vez mais central para a luta política. Jürgen Habermas parece ter compreendido esse fato, mas ele só concede as funções libertadoras da linguagem e da comunicação a segmentos individuais e isolados da sociedade.[5] A passagem para a pós-modernidade e o Império proíbe qualquer compartimentalização do mundo da vida e apresenta imediatamente a comunicação, a produção e a vida como um todo complexo, um lugar aberto de conflito. Os teóricos e praticantes da ciência há muito se dedicam a esses lugares de controvérsia, mas hoje toda a força de trabalho (seja material ou imaterial, intelectual ou manual) está envolvida em lutas pelos sentidos da linguagem e contra a colonização da socialidade comunicativa pelo capital. Todos os elementos de corrupção e exploração nos são impostos pelos regimes de produção lingüística e comunicativa: destruí-los com palavras é tão urgente quanto fazê-lo com ações. Não se trata, realmente, de questão de crítica ideológica, se por ideologia ainda entendemos um domínio de idéias e linguagem que é superestrutural, externo à produção. Ou melhor, na ideologia do regime imperial, a crítica se torna diretamente tanto a crítica da economia política como da experiência vivida. Como podem sentido e significado ser orientados diferentemente, ou organizados em aparatos alternativos, coerentes e comunicativos? Como descobrir e dirigir as linhas representativas de conjuntos lingüísticos e redes comunicativas que criam o tecido da vida e da produção? O conhecimento precisa tornar-se ação lingüística e a filosofia precisa tornar-se uma real *reapropriação do conhecimento*.[6] Em outras palavras, conhecimento e comunicação devem constituir a vida mediante luta. Um primeiro aspecto do *telos* é proposto quando os aparatos que ligam a comunicação a modos de vida são desenvolvidos por meio de luta da multidão.

A cada rede de linguagem e comunicação corresponde um sistema de máquinas, e a questão das máquinas e de seu uso nos permite reconhecer um segundo aspecto do *telos* da multidão, que integra o primeiro e o leva adiante. Sabemos muito bem que máquinas e tecnologias não são entidades neutras e independentes. São ferramentas biopolíticas dispostas em regimes específicos de produção, que facilitam certas práticas e proíbem outras. Os processos de construção do novo proletariado que estamos acompanhando vão além de um limiar fundamental aqui, quando a multidão se reconhece como maquinal, quando ela concebe a possibilidade de um novo uso de máquinas e tecnologias no qual o proletariado não é subordinado como "capital variável", como parte interna da produção de capital, mas é, em vez disso, um agente autônomo de produção. Na passagem da luta pelo sentido da linguagem para a construção de um novo sistema de máquinas, o *telos* ganha consistência. Este segundo aspecto do *telos* serve para fazer o que foi construído em linguagem se tornar uma progressão duradoura, corporal de desejo em liberdade. A hibridização de humano e máquina já não é um processo que ocorre apenas nas margens da sociedade; é, de fato, um episódio fundamental, no centro da constituição da multidão e de seu poder.

Uma vez que grandes recursos coletivos precisam ser mobilizados para essa mutação, o *telos* precisa ser configurado como coletivo. Ele precisa tornar-se real como um lugar de encontro entre sujeitos e um mecanismo da constituição da multidão.[7] Esse é o terceiro aspecto da série de passagens pelas quais a teleologia material do novo proletariado se forma. Aqui a consciência e a vontade, a linguagem e a máquina são invocadas para sustentar a criação coletiva da história. A demonstração desse fato não pode consistir em nada que não seja a experiência e a análise da multidão. Por conseguinte, o poder da dialética, que imagina o coletivo formado por mediação e não por constituição, foi definitivamente dissolvido. A criação da história é, nesse sentido, a construção da vida da multidão.

O quarto aspecto tem a ver com biopolítica. A subjetividade do trabalho ativo se revela, simples e diretamente, na luta pelos sentidos de linguagem e tecnologia, que quando se fala de um meio coletivo de constituição de um novo mundo, se está falando da conexão entre o poder da vida e sua

organização política. Aqui o político, o social, o econômico e o vital vivem em comum. São inteiramente inter-relacionados e completamente permutáveis. As práticas da multidão investem esse horizonte complexo e unitário — um horizonte que é ao mesmo tempo ontológico e histórico. É aqui que o tecido biopolítico se abre para o poder constitutivo, constituinte.

O quinto e último aspecto portanto tem a ver diretamente com o poder constituinte da multidão — ou, melhor dizendo, com o produto da imaginação criadora da multidão que configura sua própria constituição. Esse poder constituinte torna possível a abertura contínua para um processo de transformação radical e progressiva. Torna concebível a igualdade e a solidariedade, essas frágeis demandas que eram fundamentais mas continuaram sendo abstratas ao longo da história das constituições modernas. Não é de surpreender que a multidão pós-moderna obtenha da Constituição dos EUA o que lhe permite tornar-se, acima de todas as outras constituições e em oposição a elas, uma constituição imperial: sua noção de uma fronteira ilimitada de liberdade e sua definição de uma espacialidade e temporalidade abertas celebradas num poder constituinte. Essa nova área de possibilidades de modo algum garante o que está por vir. E ainda assim, apesar de tais reservas, existe algo real que prefigura um futuro próximo; o *telos* que podemos sentir pulsar, a multidão que construímos dentro do desejo.

Agora podemos formular uma terceira demanda política da multidão: *o direito à reapropriação.* O direito à reapropriação é antes e acima de tudo o direito à reapropriação dos meios de produção. Socialistas e comunistas de há muito exigem que o proletariado tenha livre acesso a, e o controle de, máquinas e materiais que usa para produzir. No contexto da produção imaterial e biopolítica, entretanto, essa demanda tradicional toma novo aspecto. A multidão não apenas usa máquinas para produzir, mas também se torna cada vez mais maquinal, enquanto os meios de produção são progressivamente integrados às mentes e aos corpos da multidão. Nesse contexto reapropriação significa ter livre acesso a, e controle de, conhecimento, informação, comunicação e afetos — porque esses são alguns dos meios primários de produção biopolítica. Só porque essas máquinas produtivas foram integradas à multidão não significa que a multidão tenha controle sobre elas. Em vez disso, sua alienação torna-se mais viciosa e nociva. O direito à reapropriação é realmente o direito da multidão ao autocontrole e à autoprodução autônoma.

Posse

O *telos* da multidão precisa viver e organizar seu espaço político contra o Império e ainda assim dentro da "maturidade dos tempos" e das condições ontológicas que o Império apresenta. Vimos como a multidão se move em caminhos sem fim e toma forma corpórea pela reapropriação do tempo e a hibridização de novos sistemas maquinais. Vimos também como o poder da multidão se materializa dentro do vácuo que permanece necessariamente no coração do Império. Agora é questão de propor, dentro dessas dimensões, o problema de tornar-se sujeito da multidão. Em outras palavras, as condições virtuais precisam agora tornar-se reais numa figura concreta. Contra a cidade divina, a cidade mundana precisa demonstrar seu poder como aparato da mitologia da razão que organiza a realidade biopolítica da multidão.

O nome que queremos usar para nos referirmos à multidão em sua autonomia política e atividade produtiva é o termo latino *posse* — poder, como verbo, como atividade. No humanismo da Renascença, a tríade *esse-nosse-posse* (ser-saber-ter poder) representava o coração metafísico desse paradigma filosófico constitutivo que entraria em crise à medida que a modernidade gradualmente tomava forma. A moderna filosofia européia, em suas origens e em seus componentes criadores que não estavam subjugados ao transcendentalismo, tendia continuamente a colocar a posse no centro da dinâmica ontológica: posse é a máquina que costura conhecimento e ser num processo expansivo, constitutivo. Quando a Renascença amadureceu e alcançou o ponto de conflito com as forças da contra-revolução, a posse humanista tornou-se força e símbolo de resistência, na noção de *inventio* ou experimentação, de Bacon, na concepção de amor, de Campanella, e no uso de *potentia,* por Spinoza. Posse é o que o corpo e o que a mente podem fazer. Justamente por ter continuado a viver em resis-

tência, o termo metafísico tornou-se termo político. Posse se refere ao poder da multidão e seu *telos*, um poder personificado de conhecimento e de ser, sempre aberto para o possível.

Grupos contemporâneos de *rap* nos EUA redescobriram o termo "posse", como substantivo, para marcar a força que define musical e literariamente o grupo, a diferença singular da multidão pós-moderna. Evidentemente, a referência imediata para os *rappers* talvez seja a *posse comitatus* das tradições do Oeste dos EUA, o rude grupo de homens armados sempre à espera de que o xerife os autorizasse a perseguir bandidos. Essa fantasia americana de vigilantes e bandidos, entretanto, não tem grande interesse para nós. Mais interessante é buscar uma etimologia mais profunda e oculta do termo. Parece-nos que talvez um estranho destino renovou a noção renascentista e, com um pouco de loucura, tenha feito o termo merecer, novamente, sua alta tradição política.

Dessa perspectiva queremos falar de posse e não de "res-publica", porque o público e a atividade de singularidades que o compõem vão além de qualquer objeto (*res*) e são constitucionalmente incapazes de se deixarem encurralar. Ao contrário, as singularidades são produtoras. Como a "posse" da Renascença, que era atravessada de conhecimento e residia na raiz metafísica do ser, elas também estarão na origem da nova realidade do político que a multidão está definindo no vácuo de ontologia imperial. Posse é o ponto de vista que melhor nos permite captar a multidão como subjetividade singular: a posse constitui seu modo de produção e seu ser.

Como em todo processo inovador, o modo de produção que surge vai de encontro às condições das quais ele precisa ser libertado. O modo de produção da multidão vai de encontro à exploração em nome do trabalho, da propriedade em nome da cooperação, e da corrupção em nome da liberdade. Ele autovaloriza corpos em trabalho, reapropria-se da inteligência produtiva mediante a cooperação, e transforma a existência em liberdade. A história da composição de classes e a história da militância do trabalho demonstram a matriz dessas sempre novas e apesar disso definidas reconfigurações de autovalorização, cooperação e auto-organização como efetivo projeto social.

A primeira fase da militância operária propriamente capitalista, isto é, a fase de produção industrial que precede o pleno desdobramento de regimes fordianos e tayloristas, foi definida pela figura do *operário profissional*, o trabalhador altamente qualificado organizado hierarquicamente na produção industrial. Essa militância envolveu, principalmente, a transformação do poder específico da valorização do trabalho do operário e da cooperação produtiva numa arma a ser usada num projeto de *reapropriação*, um projeto no qual a figura singular do poder produtivo do operário seria exaltada. Uma república de conselhos operários era seu *slogan*; um soviete de produtores era seu *telos*; e a autonomia na articulação da modernização era o seu programa. O nascimento do sindicato moderno e a constituição do partido como vanguarda datam desse período de lutas operárias e, efetivamente, o superdeterminam.

A segunda fase da militância operária capitalista, que correspondeu ao desdobramento dos regimes fordiano e taylorista, foi definida pela figura da *massa operária*. A militância da massa operária combinava sua própria autovalorização como recusa ao trabalho fabril com a extensão do seu poder sobre todos os mecanismos de reprodução social. Seu programa era criar uma *alternativa* real ao sistema de poder capitalista. A organização de sindicatos em massa, a construção do Estado do bem-estar social e o reformismo social-democrata resultaram das relações de força que a massa operária definiu e da superdeterminação que ela impôs ao desenvolvimento capitalista. A alternativa comunista atuou nessa fase como um contrapoder dentro dos processos de desenvolvimento capitalista.

Hoje, na fase de militância operária que corresponde aos regimes informais de produção pós-fordiano, surge a figura do *operário social*. Na figura do operário social os diversos fios da força de trabalho imaterial são tecidos. Um poder constituinte que conecta a intelectualidade e a autovalorização das massas em todas as arenas da flexível e nômade cooperação social produtiva é a ordem do dia. Em outras palavras, o programa do operário social é um projeto de *constituição*. Na matriz produtiva atual, o poder constituinte do trabalho pode ser expresso como autovalorização do humano (o direito igual de cidadania para todos na esfera inteira do mercado mundial); como cooperação (o direito de comunicar-se, construir línguas e controlar redes de comunicação); e como po-

der político, ou melhor dizendo, como a constituição de uma sociedade na qual a base de poder é definida pela expressão das necessidades de todos. Esta é a organização do operário social e do trabalho imaterial, uma organização de poder produtivo e político como unidade biopolítica administrada pela multidão, organizada pela multidão, dirigida pela multidão — democracia absoluta em ação.

A posse produz os cromossomos de sua futura organização. Corpos estão nas linhas de frente nesta batalha, corpos que consolidam de forma irreversível os resultados de lutas passadas e incorporam um poder que foi adquirido ontologicamente. A exploração precisa não apenas ser negada da perspectiva da prática mas também anulada em suas premissas, em sua base, despida da gênese da realidade. A exploração precisa ser excluída dos corpos da força de trabalho imaterial assim como precisa ser excluída dos conhecimentos sociais e dos afetos de reprodução (geração, amor, a continuidade do parentesco e das relações de comunidade, e assim por diante) que unem valor e afeto no mesmo poder. A constituição de novos corpos, fora da exploração, é base fundamental do novo modo de produção.

O modo de produção do povo reapropria-se da riqueza do capital e também constrói uma nova riqueza, articulada com os poderes da ciência e do conhecimento social pela cooperação. A cooperação invalida o título de propriedade. Na modernidade, a propriedade privada era geralmente legitimada pelo trabalho, mas essa equação, se algum dia fez sentido, hoje tende a ser completamente destruída. Propriedade privada dos meios de produção hoje, na era da hegemonia do trabalho cooperativo e imaterial, é apenas uma obsolescência pútrida e tirânica. As ferramentas de produção tendem a ser recompostas em subjetividade coletiva e na inteligência e no afeto coletivos dos operários; a capacidade empresarial tende a ser organizada pela cooperação de indivíduos em intelecto geral. A organização da multidão como sujeito político, como posse, começa portanto a aparecer na cena mundial. A multidão é auto-organização biopolítica.

Certamente, deve haver um momento em que a reapropriação e a auto-organização atingem um limiar e configuram um evento real. É então que o político é realmente afirmado — que a gênese se completa e a autovalorização, a convergência cooperativa de sujeitos, e a administração proletária de produção se tornam um poder constituinte. É este o ponto em que a república moderna deixa de existir e surge a posse pós-moderna. Eis o momento de fundação de uma cidade mundana, forte e distinta de qualquer cidade divina. A capacidade de construir lugares, temporalidades, migrações e novos corpos já afirma sua hegemonia por ações da multidão contra o Império. A corrupção imperial já está solapada pela produtividade de corpos, pela cooperação e pelos desígnios de produção das massas. O único evento que ainda estamos esperando é a construção, ou melhor a insurreição, de uma poderosa organização. A cadeia genética é formada e estabelecida em ontologia, o andaime é continuamente construído e renovado pela nova produtividade cooperativa, e dessa maneira esperamos apenas a maturação do desenvolvimento político da posse. Não dispomos de qualquer modelo a oferecer para esse evento. Só a multidão, pela experimentação prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.

MILITANTE

Na era pós-moderna, enquanto a figura do povo se dissolve, o militante é o que melhor expressa a vida da multidão: o agente de produção biopolítica e de resistência ao Império. Quando falamos de militante, não estamos pensando em nada parecido com o triste, ascético agente da Terceira Internacional, cuja alma estava profundamente permeada de razões de estado soviéticas, da mesma maneira que a vontade do papa estava cravada nos corações dos cavaleiros da Companhia de Jesus. Não pensamos em nada parecido com isso, e em nada que aja com base no dever e na disciplina, que suponha que suas ações são deduzidas de um plano ideal. Referimo-nos, ao contrário, a algo mais parecido com os combatentes comunistas e libertadores das revoluções do século XIX, os intelectuais perseguidos e exilados durante as lutas antifascistas, os republicanos da guerra civil espanhola e dos movimentos europeus de resistência, e os que combateram pela liberdade em todas as guerras anticoloniais e antiimperialistas. Um exemplo prototípico dessa figura revolucionária é o militante agitador dos

Operários Industriais do Mundo. A Wobbly construiu associações entre os trabalhadores de baixo para cima, pela agitação contínua, e enquanto os organizava fez surgirem o pensamento utópico e o conhecimento revolucionário. O militante era o ator fundamental da "longa marcha" da emancipação do trabalho dos séculos XIX e XX, a singularidade criadora desse gigantesco movimento coletivo que foi a luta da classe operária.

Nesse longo período, a atividade do militante consistiu, acima de tudo, em práticas de resistência na fábrica e na sociedade contra a exploração capitalista. Consistia também, através e além da resistência, na construção coletiva e no exercício de um contrapoder capaz de desestruturar o poder do capitalismo e de a ele se opor com um programa alternativo de governo. Em oposição ao cinismo da burguesia, à alienação monetária, à expropriação da vida, à exploração do trabalho, à colonização dos afetos, e assim por diante, o militante organizava a luta. A insurreição era o orgulhoso emblema do militante. Esse militante foi repetidamente martirizado na trágica história das lutas comunistas. Por vezes, mas nem sempre, as estruturas normais do Estado de direito bastavam às tarefas repressivas requeridas para destruir o contrapoder. Quando não eram suficientes, entretanto, os fascistas e os guardas brancos do terror de Estado, ou melhor, as máfias negras a serviço dos capitalismos "democráticos", eram convidados a dar uma mão e reforçar as estruturas legais de repressão.

Hoje, depois de tantas vitórias capitalistas, depois que as esperanças socialistas murcharam em desilusão, e depois que a violência capitalista contra o trabalho foi solidificada sob o nome de ultraliberalismo, por que essas instâncias de militância ainda surgem, por que as resistências se aprofundaram, e por que a luta reemerge continuamente com novo vigor? Deveríamos dizer, de imediato, que essa nova militância não repete simplesmente as fórmulas organizacionais da velha classe operária revolucionária. Agora o militante não pode sequer fingir ser um representante, mesmo das necessidades humanas fundamentais dos explorados. A militância política revolucionária hoje, ao contrário, precisa redescobrir o que sempre foi a sua forma própria: atividade não representativa mas constituinte. A militância atual é uma atividade positiva, construtiva e inovadora. Esta é a forma pela qual nós e todos

aqueles que se revoltam contra o domínio do capital nos reconhecemos como militantes. Militantes resistem criativamente ao comando imperial. Em outras palavras, a resistência está imediatamente ligada ao investimento constitutivo no reino biopolítico e à formação de aparatos cooperativos de produção e comunidade. Eis a grande novidade da militância atual: ela repete as virtudes da ação insurrecional de duzentos anos de experiência subversiva, mas ao mesmo tempo está ligada a um novo mundo, um mundo que não conhece lado de fora. Ela só conhece o lado de dentro, uma participação vital e inevitável no conjunto de estruturas sociais, sem possibilidade de transcendê-las. Esse lado de dentro é a cooperação produtiva da intelectualidade das massas e das redes afetivas, a produtividade da biopolítica pós-moderna. Essa militância faz da resistência um contrapoder e da rebelião um projeto de amor.

Há uma lenda antiga que pode servir para iluminar a vida futura da militância comunista: a de São Francisco de Assis. Examine-se a sua obra. Para denunciar a pobreza da multidão ele adotou essa condição comum e ali descobriu o poder ontológico de uma nova sociedade. O militante comunista faz o mesmo, identificando na condição comum da multidão sua enorme riqueza. Francisco, em oposição ao capitalismo nascente, recusou todos os instrumentos de disciplina, e em oposição à mortificação da carne (na pobreza e na ordem constituída) propôs uma vida de alegrias, incluindo todos os seres e a natureza, os animais, a irmã lua, o irmão sol, as aves do campo, os humanos pobres e explorados, juntos contra a vontade de poder e corrupção. Mais uma vez na pós-modernidade, encontramo-nos na situação de Francisco, propondo contra a miséria do poder a alegria do ser. Esta é a revolução que nenhum poder controlará — porque o biopoder e o comunismo, a cooperação e a revolução continuam juntos, em amor, simplicidade e também inocência. Esta é a irreprimível leveza e alegria de ser comunista.

NOTAS

PREFÁCIO

1. Sobre a soberania em declínio dos Estados-nação e a transformação da soberania no sistema global contemporâneo, ver Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (Nova York: Columbia University Press, 1996).
2. Sobre o conceito de Império, ver Maurice Duverger, "Le concept d'empire", em Maurice Duverger, org., *Le concept d'empire* (Paris: PUF, 1980), pp. 5-23. Duverger divide os exemplos históricos em dois modelos básicos, com o Império Romano de um lado e, do outro, os Impérios Chinês, Árabe, Mesoamericano e outros. Nossas análises dizem respeito, basicamente, ao lado romano, porque este é o modelo que animou a tradição euroamericana que levou à ordem mundial contemporânea.
3. "Modernidade não é um fenômeno da Europa como sistema *independente*, mas da Europa como centro." Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity", em Fredric Jameson e Masao Miyoshi, org., *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, 1998), pp. 3-31; citação p. 4.
4. Dois textos interdisciplinares nos servem de modelo em todo este livro: o *capital*, de Marx e *A Thousand Plateaus*, de Deleuze e Guattari.
5. Nossa obra certamente não é o único trabalho que prepara o terreno para a análise e a crítica do Império. Apesar de não usarem o termo "Império", achamos que as obras de numerosos autores se orientam nessa direção; eles incluem Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi e Arif Dirlik, para citar alguns dos mais conhecidos.

1.1 ORDEM MUNDIAL

1. Já em 1974 Franz Schurmann realçou a tendência à ordem global em *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics* (Nova York: Pantheon, 1974).

2. A respeito das permutas de pactos europeus por paz internacional, ver Leo Gross, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", *American Journal of International Law*, 42, nº 1 (1948), 20-41.
3. *Cosmopolis: Prospects for World Government*, de Danilo Zolo, tradução de David McKie (Cambridge: Polity Press, 1997), é um que expressa com a maior clareza a hipótese de que o paradigma do projeto da nova ordem mundial deve ser localizado na Paz de Viena. Em muitos sentidos, guiamo-nos por sua análise. Ver também "The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order", de Richard Falk, em C.A. Blach e Richard Falk, orgs., *The Future of International Legal Order* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 1:32-70.
4. Hans Kelsen, *Das Problem des Souveränität und die Therie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* (Tübingen: Mohr, 1920), p. 205. Ver também *Principles of International Law* (Nova York: Rinehart, 1952), p. 586.
5. Kelsen, *Das Problem des Souveränität*, p. 319.
6. Ver Hans Kelsen, *The Law of the United Nations* (Nova York: Praeger, 1950).
7. A respeito da história legal das Nações Unidas, ver Alf Ross, *United Nations: Peace and Progress* (Totowa, N. J.: Bedminster Press, 1966); Benedetto Conforti, *The Law and Practice of the United Nations* (Boston: Kluwer Law International, 1996); Richard Falk, Samuel S. Kim, e Saul H. Mendlovitz, orgs., *The United Nations and a Just World Order* (Boulder: Westview Press, 1991).
8. Com relação ao conceito de "analogia doméstica" tanto do ponto de vista genealógico como do ponto de vista da política jurídica internacional, ver Hedley Bull, *The Anarchical Society* (Londres: Macmillan, 1977); e sobretudo Hidemi Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Para uma perspectiva crítica e realista contrária a conceitos de uma "analogia doméstica", ver James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
9. Ver Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (Bolonha: Il Mulino, 1984).
10. Para conhecer a posição de Norberto Bobbio sobre essa disputa, ver principalmente *Il terzo assente* (Turim: Edizioni Sonda, 1989). De modo geral, entretanto, a respeito de recentes linhas de pensamento internacional e de alternativas entre abordagens estadistas e cosmopolitas, ver Zolo, *Cosmopolis*.
11. Ver a obra de Richard Falk, principalmente *A Study of Future Worlds* (Nova York: Free Press, 1975); *The Promise of World Order* (Filadélfia: Temple University Press, 1987); e *Explorations at the Edge of Time* (Filadélfia: Temple Univesity Press, 1992). A origem do discurso de Falk e de sua linha idealista reformista pode remontar às famosas proposições iniciais apresentadas por Grenville Clark e Louis B. Sohn, *World Peace through World Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).

12. Na Seção 2.4 discutiremos resumidamente a obra de autores que desafiam o campo tradicional das relações internacionais de uma perspectiva pós-moderna.
13. "O capitalismo foi, desde o começo, assunto da economia mundial... É interpretar mal a situação afirmar que só no século XX o capitalismo se tornou 'mundial'". Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 19. A mais completa referência a esse ponto é *The Modern World System*, de Immanuel Wallerstein, em 3 vols. (Nova York: Academic Press, 1974-1988). Ver também Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso, 1995).
14. Ver, por exemplo, Samir Amin, *Empire of Chaos* (Nova York: Monthly Review Press, 1992).
15. Para fazer nossa análise do Império Romano, recorremos a alguns textos clássicos, como *Storia dei Romani*, de Gaetano de Sanctis, em 4 vols. (Turim: Bocca, 1907-1923); *Geschichte der römanischen Keiserzeit*, de Hermann Dessau, em 2 vols. (Berlim: Weidmann, 1924-1930); *Social and Economic History of the Roman Empire*, de Michael Rostovzeff, em 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1926); *Genesi e struttura del principato augusteo*, de Pietro de Francisci (Roma: Sampaolesi, 1940); e *Fra Oriente ed Occidente*, de Santo Mazzarino (Florença: La Nuova Italia, 1947).
16. Ver Johannes Adam Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter* (Halle, 1909); Heinrich Dannenbauer, org., *Das Reich: Idee und Gestalt* (Stuttgart: Cotta, 1940); Georges de Lagarde, "La Conception médiéval de l'ordre en face de l'umanisme, de la Renaissance et de la Reforme," em Congresso internazionale di studi umanistici, *Umanessimo e scienza politica* (Milão: Marzorati, 1951); e Santo Mazzarino, *The End of the Ancient World*, tradução de George Holmes (Nova York: Knopf, 1966).
17. Ver Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, 2ª edição (Nova York: Basic Books, 1992). A renovação da teoria da guerra justa na década de 1990 é demonstrada pelos ensaios de *Just War Theory*, de Jean Bethke Elshtain, org. (Oxford: Basil Blackwell, 1992).
18. Deve-se distinguir aqui entre *jus ad bellum* (o direito de ir à guerra) e *jus in bello* (direito na guerra), ou as regras da conduta correta na guerra. Ver Walzer, *Just and Unjust Wars*, pp. 61-63 e 90.
19. Sobre a Guerra do Golfo e justiça, ver Norberto Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* (Veneza: Marsilio, 1991); Ramsey Clark, *The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf* (Nova York: Thunder's Mouth Press, 1992); Jürgen Habermas, *The Past as Future*, tradução de Max Pensky (Lincoln: University of

Nebraska Press, 1994); e Jean Bethke Elshtain, org., *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (Nova York: Doubleday, 1992).

20. A respeito da influência do sistematismo de Niklas Luhmann na teoria jurídica internacional, ver os ensaios de Gunther Teubner em *State, Law and Economy as Autopoietic Systems*, de Gunther Teubner e Alberto Febbrajo, eds. (Milão: Giuffrè, 1992). Uma adaptação das teorias ético-jurídicas de John Rawl foi tentada por Charles R. Beitz em *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
21. Este conceito foi apresentado e emitido em "Governance, Order, and Change in World Politics", de James Rosenau, em *Governance without Government*, de James Rosenau e Ernst-Otto Czempiel (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
22. Num extremo, ver o conjunto de ensaios reunidos em V. Rittenberger, org., *Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
23. Ver Hans Kelsen, *Peace through Law* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944).
24. Sobre a interpretação do Império Romano por Maquiavel, ver Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milão: Sugarco, 1992), pp. 75-96; em inglês: *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, tradução de Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).
25. Para uma interpretação da passagem jurídica da modernidade para a pós-modernidade, ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), capítulos 6 e 7.
26. É estranho que nesse debate internacionalista quase a única obra a ser estudada seja *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Colônia: Greven, 1950), quando na verdade, neste contexto, seu trabalho mais importante é *Verfassungslehre*, 8ª edição (Berlim: Duncker & Humblot, 1993), e suas posições se desenvolveram ao redor do conceito do político e da produção de direito.
27. Para formar uma boa idéia deste processo pode ser suficiente ler juntos os clássicos disciplinares de direito internacional e de economia internacional, ligando suas observações e receitas, que surgem de diferentes formações disciplinares mas têm em comum certo neo-realismo, ou, melhor dizendo, realismo no sentido hobbesiano. Ver, por exemplo, Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics* (Nova York: Random House, 1979); e Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press), 1987.
28. Para ter uma idéia inicial da literatura vasta e geralmente confusa sobre este tópico, ver Gene Lyons e Michael Mastanduno, orgs., *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); Arnold Kanter e Linton Brooks, orgs., *U. S. Intervention Policy for the Post-Cold War World* (Nova York: Norton, 1994); Mario Bettati, *Le droit d'ingérence* (Paris: Odile Jacob, 1995); e Maurice Bernard, *La Fin de l'ordre militaire* (Paris: Presses de Sciences Politiques, 1995).
29. A respeito da ética das relações internacionais, além das proposições de Michael Walzer e Charles Beitz já citadas, ver também Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders* (Syracuse: Syracuse University Press, 1981); e Terry Nardin e David R. Mapel, orgs., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
30. Aqui nos referimos aos dois textos clássicos: *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, de Montesquieu, tradução de David Lowenthal (Nova York: Free Press, 1965); e *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon, em 3 vols. (Londres: Penguin, 1994).
31. Como já demonstrou amplamente Jean Ehrard, a tese de que o declínio de Roma começou com César foi reapresentada continuamente na historiografia da idade do Iluminismo. Ver Jean Ehrard, *La Politique de Montesquieu* (Paris: A. Colin, 1965).
32. O princípio da corrupção dos regimes políticos já estava implícito na teoria das formas de governo formulada no período sofista, mais tarde codificada por Platão e Aristóteles. O princípio de corrupção "política" foi posteriormente traduzido no princípio do desenvolvimento histórico por teorias que captaram os esquemas éticos das formas de governo como desenvolvimentos temporais cíclicos. De todos os proponentes de diferentes tendências teóricas que embarcaram nesse esforço (e os estóicos são, de fato, fundamentais nesse sentido), Políbio é o que realmente descreveu o modelo em sua forma definitiva, celebrando a função criadora da corrupção.

1.2 PRODUÇÃO BIOPOLÍTICA

1. A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não é articulada explicitamente por Foucault, mas continua implícita em sua obra. Adotamos os excelentes comentários de Gilles Deleuze nesta interpretação. Ver Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986); e "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", em *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990). Ver também Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, nº 45 (Winter 1995), 27-44.
2. Ver principalmente Michel Foucault, *The History of Sexuality*, tradução de Robert Hurley (Nova York: Vintage, 1978), 1:135-145. Para outros tratamentos do conceito de biopolítica na obra de Foucault, ver "The Politics of Health in the Eighteenth Century", em *Power/Knowledge*, org. Colin Gordon (Nova York: Pantheon, 1980), pp. 166-182; "La naissance de la médecine sociale", em *Dits et*

écrits (Paris: Gallimard, 1994), 3:207-228, particularmente p. 210; e "Naissance de la biopolitique", em *Dits et écrits*, 3:818-825. Para exemplos de trabalhos de outros autores que seguem a noção de biopolítica de Foucault, ver Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, orgs., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press: 1992), pp. 133-142; e Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, tradução de Robert Hurley (Nova York: Pantheon, 1979).

3. Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", em *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 4:182-201; citação p. 194.
4. Muitos pensadores seguiram Foucault nessa direção e problematizaram com êxito o Estado do bem-estar social. Ver principalmente Jacques Donzelot, *L'invention du social* (Paris: Fayard, 1984); e François Ewald, *L'état providence* (Paris: Seuil, 1986).
5. Ver Karl Marx, "Results of the Immediate Process of Production", tradução Rodney Livingstone, publicado como apêndice ao *Capital*, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), 1:948-1084. Ver também Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, tradução de Harry Cleaver, Michael Ryan e Maurizio Viano (Nova York: Autonomedia, 1991).
6. Ver Max Horkheimer e Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, tradução de John Cumming (Nova York: Herder and Herder, 1972).
7. Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
8. Ver, por exemplo, Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres: Verso, 1987), capítulos 6 e 7. Quando se adota esta definição de poder e a crise que o atravessa, o discurso de Foucault (e mais ainda o de Deleuze e Guattari) apresenta um poderoso arcabouço teórico para criticar o Estado do bem-estar social. Para análises mais ou menos alinhadas com esse discurso, ver Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics* (Cambridge: Mass.: MIT Press, 1985); Antonio Negri, *Revolution Retrieved: Selected Writings* (Londres: Red Notes, 1988); e os ensaios de Antonio Negri incluídos em *Labor of Dionysus*, de Michael Hardt e Antonio Negri (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 23-213.
9. As noções de "totalitarismo" construídas durante o período da guerra fria mostraram-se úteis como instrumentos de propaganda mas totalmente inadequados como ferramenta analítica, levando com freqüência a métodos inquisitoriais perniciosos e argumentos morais prejudiciais. As numerosas estantes de nossas bibliotecas que estão repletas de análises do totalitarismo deveriam ser vistas hoje apenas com vergonha, e esvaziadas sem hesitação. Para uma rápida amostra da literatura sobre totalitarismo, indo do mais coerente ao mais absurdo, ver Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nova York: Harcourt, Brace, 1951); e Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards* (Nova York: Simon and Schuster, 1982). Voltaremos ao conceito de totalitarismo mais detalhadamente na Seção 2.2.

10. Estamos nos referindo aqui às temáticas de *Mobilmachtung* desenvolvidas no mundo germânico, principalmente nas décadas de 1920 e 1930, mais ou menos de Ernst Jünger a Carl Schmitt. Na cultura francesa, também, essas posições apareceram na década de 1930, e as polêmicas que levantaram ainda não morreram. A figura de Georges Battaille está no centro desta discussão. Numa linha diferente, a respeito da "mobilização geral" como paradigma da constituição da força de trabalho coletivo no capitalismo fordiano, ver Jean Paul de Gaudemar, *La Mobilisation générale* (Paris: Maspero, 1978).
11. Pode-se traçar uma linha de discussão muito interessante, que efetivamente desenvolveu a interpretação foucaultiana de biopoder, a partir da leitura feita por Jacques Derrida da "Crítica da Violência" de Walter Benjamin ("Force of Law", em Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld e David Gray Carlson, orgs., *Deconstruction and the Possibility of Justice* [Nova York: Routledge, 1992], pp. 3-67) até a mais recente e mais estimulante contribuição de Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Turim: Einaudi, 1995). Parece-nos fundamental, entretanto, que todas essas discussões sejam levadas de volta à questão das dimensões produtivas do "bios", identificando em outras palavras a dimensão materialista do conceito além de qualquer concepção puramente materialista (a vida como "zoè") ou simplesmente antropológica (como Agamben, em particular, tende a fazer, tornando o conceito, de fato, indiferente).
12. Michel Foucault, "La naissance de la médecine sociale", em *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994) 3:210.
13. Ver Henri Lefebvre, *L'Ideologie structuraliste* (Paris: Anthropos, 1971); Gilles Deleuze, "A quoi reconnait-on le structuralisme?" em François Châtelet, org., *Histoire de la philosophie*, vol. 8 (Paris: Hachette, 1972), pp. 299-335; e Fredric Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972).
14. Quando Deleuze formula suas diferenças metodológicas com Foucault em uma carta particular escrita em 1977, o principal ponto de discórdia é, no fim das contas, justamente uma questão de produção. Deleuze prefere o termo "desejo" ao "prazer" de Foucault, explica, porque desejo expressa a dinâmica ativa da produção de realidade social enquanto prazer é meramente inerte e reativo: "Prazer interrompe a positividade do desejo e a constituição do seu plano de imanência". Ver Gilles Deleuze, "Désir et plaisir", *Magazine Littéraire*, nº 325 (outubro 1994), 59-65; citação p. 64.
15. Félix Guattari desenvolveu, talvez, as extremas conseqüências desse tipo de crítica social, evitando cuidadosamente cair no estilo anti "grande narrativa" da argu-

mentação pós-modernista, em seus *Chaosmosis*, tradução de Paul Bains e Julian Pefanis (Sydney: Power Publications, 1995). De um ponto de vista metafísico, entre os seguidores de Nietzsche, encontramos posições mais ou menos semelhantes às expressas em Massimo Cacciari, *DRAN: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine* (Paris: L'Éclat, 1991).

16. Em inglês, ver principalmente os ensaios de *Radical Thought in Italy*, de Paolo Virno e Michael Hardt, orgs. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). Ver também Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona: Edizioni Casagrande); e muitos números do periódico francês *Futur antérieur*, especialmente os números 10 (1992) e 35-36 (1996). Para uma análise que apropria elementos centrais desse projeto mas no fim de contas não consegue capturar seu poder, ver André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible* (Paris: Galilée, 1997).
17. O arcabouço no qual essa linha de investigação é construída é ao mesmo tempo sua grande riqueza e sua limitação real. A análise precisa, com efeito, ser levada além das reservas das análises "workerist" (*operaista*) do desenvolvimento capitalista e a forma estatal. Uma de suas limitações, por exemplo, é realçada por Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nova York: Routledge, 1988), p. 162, que insiste no fato de que a concepção de valor nessa linha de análise marxista pode funcionar nos países dominantes (incluindo no contexto certas correntes de teoria feminista) mas erra completamente o alvo no contexto das regiões subordinadas do globo. O questionamento de Spivak é certamente da maior importância para a problemática que estamos desenvolvendo neste estudo. De fato, de um ponto de vista metodológico, diríamos que o complexo problemático mais profundo e sólido já elaborado para a crítica da biopolítica é encontrado na teoria feminista, especialmente as teorias feministas marxistas e socialistas que se concentram no trabalho da mulher, no trabalho afetivo e na produção de biopoder. Isto apresenta o arcabouço provavelmente mais adequado para renovar a metodologia das escolas "workerist" européias.
18. As teorias da "turbulência" da ordem internacional, e mais ainda da nova ordem internacional, que já citamos (ver principalmente a obra de J. G. Ruggie), geralmente evitam em sua explicação das causas dessa turbulência qualquer referência ao caráter contraditório das relações capitalistas. A turbulência social é considerada apenas uma conseqüência da dinâmica internacional entre atores estatais de modo que a turbulência pode ser normalizada dentro de limites estritamente disciplinares de relações internacionais. Lutas sociais e de classes são efetivamente ocultadas pelo próprio método de análise. Dessa perspectiva, portanto, o "bios produtivo" realmente não pode ser compreendido. É mais ou menos o caso dos autores da perspectiva dos sistemas mundiais, que se concentram principalmente nos ciclos do sistema e da crise sistêmica (ver os trabalhos de Wallerstein e Arrighi já citados). O seu mundo é, com efeito, um mundo (e uma história) sem subjetividade. O que lhes escapa é a função do bios produtivo, ou melhor dizendo, o fato de que o capital não é nada senão uma relação social, uma relação antagonista, com um dos lados animado pela vida produtiva da multidão.
19. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso, 1995), por exemplo, reclama essa continuidade no papel das corporações capitalistas. Para uma excelente visão contrastante, em termos de periodização e abordagem metodológica, ver Luciano Ferrari Bravo, "Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", em Luciano Ferrari Bravo, org., *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Milão: Feltrinelli, 1975), pp. 7-70.
20. Ver, da perspectiva da análise política, Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century* (Nova York: Random House, 1993); e da perspectiva da topografia econômica e da crítica social, David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989).
21. Marx, *Capital*, 1:742.
22. Sobre este ponto a bibliografia que podemos citar é aparentemente infinita. Com efeito, teorias de publicidade e consumo foram incluídas em teorias de produção, a ponto de agora termos ideologias de "atenção" propostas como valor econômico! Em todo caso, para uma seleção dos numerosos trabalhos que tocam nesse campo, vale a pena ver Susan Strasser, *Satisfaction Guaranteed: The Making of the American Mass Market* (Nova York: Pantheon, 1989); Gary Cross, *Time and Money: The Making of Consumer Culture* (Nova York: Routledge, 1993); e, para uma análise mais interessante de outra perspectiva, The Project on Disney, *Inside the Mouse* (Durham: Duke University Press, 1995). A produção do produtor, entretanto, não é apenas a produção do consumidor. Ela envolve também a produção de hierarquias, mecanismos de inclusão e exclusão, e assim por diante. Finalmente, envolve a produção de crise. Desse ponto de vista, ver Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Postmarket Era* (Nova York: Putnam, 1995); e Stanley Aronowitz e William DiFazio, *The Jobless Future* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).
23. Somos gratos a Deleuze e Guattari e seu *A Thousand Plateaus* pela mais plenamente desenvolvida descrição fenomenológica dessa natureza-industrial-monetária-mundial, que constitui o primeiro nível da ordem mundial.
24. Ver Edward Comor, org., *The Global Political Economy of Communication* (Londres: Macmillan, 1994).
25. Ver Stephen Bradley, org., *Globalization, Technologies, and Competition: The Fusion of Computers and Telecommunications in the 90s* (Cambridge, Mass.: Harvard

Business School Press, 1993); e Simon Serfaty, *The Media and Foreign Policy* (Londres: Macmillan, 1990.

26. Ver Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action,* tradução de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Discutimos essa relação entre comunicação e produção mais detalhadamente na Seção 3.4.
27. Ver Hardt e Negri, *Labor of Dionysus,* capítulos 6 e 7.
28. Apesar do extremismo dos autores apresentados em Martin Albrow e Elizabeth King, org., *Globalization, Knowledge, and Society* (Londres: Sage, 1990), e da relativa moderação de Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity* (Londres: Sage, 1990), e Mike Featherstone, org., *Global Culture, Nationalism, Globalization, and Modernity* (Londres: Sage, 1991), as diferenças entre suas diversas posições são, na realidade, relativamente menores. Devemos ter sempre em mente que a imagem de uma "sociedade civil global" nasceu não apenas na mente de certos filósofos pós-modernos e entre seguidores de Habermas (como Jean Cohen e Andrew Arato), mas também, e com mais importância, na tradição lockiana de relações internacionais. Este último grupo inclui teóricos importantes como Richard Falk, David Held, Anthony Giddens e (em certos sentidos) Danilo Zolo. Sobre o conceito de sociedade civil no contexto global, ver Michael Walzer, ed., *Toward a Global Civil Society* (Providence: Berghahn Books, 1995).
29. Com a ironia iconoclasta dos escritos mais recentes de Jean Baudrillard, como *The Gulf War Did Not Take Place,* tradução de Paul Patton (Bloomington: Indiana University Press, 1995), certa veia de pós-modernismo francês retornou a um arcabouço apropriadamente surrealista.
30. Há uma continuidade ininterrupta das noções da guerra fria sobre "fazer respeitar a democracia" e "transição democrática" às teorias imperiais de "fazer respeitar a paz". Já realçamos o fato de que muitos filósofos morais apoiaram a Guerra do Golfo como uma causa justa, enquanto teóricos jurídicos, seguindo a liderança importante de Richard Falk, geralmente se opuseram a ela. Ver, por exemplo, Richard Falk, "Twisting the U. N. Charter to U. S. Ends", em Hamid Mowlana, George Gerbner e Herbert Schiller, orgs., *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf* (Boulder: Westview Press, 1992), pp. 175-190. Ver também a discussão da Guerra do Golfo em Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government,* tradução de David McKie (Cambridge: Polity Press, 1997).
31. Para um exemplo representativo, ver Richard Falk, *Positive Prescriptions for the Future,* World Order Studies Program occasional paper nº 20 (Princeton: Center for International Studies, 1991). Para ver como Ongs se integram nesse arcabouço mais ou menos lockiano de "constitucionalismo global", deve-se consultar as declarações públicas de Antonio Cassese, presidente do Tribunal Criminal das Nações Unidas em Amsterdã, além de seus livros, *International Law in a Divided World* (Oxford: Clarendon Press, 1986), e *Human Rights in a Changing World* (Filadélfia: Temple University Press, 1990).
32. Até mesmo as propostas de reforma das Nações Unidas marcham mais ou menos nessa direção. Para uma boa bibliografia dessas obras, ver Joseph Preston Baratta, *Strengthening the United Nations: A Bibliography on U. N. Reform and World Federalism* (Nova york: Greenwood, 1987).
33. Esta é a linha promovida em alguns documentos estratégicos publicados pelas agências militares dos EUA. De acordo com a doutrina atual do Pentágono, o projeto de ampliação da democracia de mercado deve ser apoiado com microestratégias adequadas, baseadas em zonas (pragmáticas e sistêmicas) de aplicação e de contínua identificação de pontos críticos e fissuras nos fortes blocos culturais antagonistas que possam levar à sua dissolução. A esse respeito, ver a obra de Maurice Rounai do Instituto Estratégico de Paris. Ver também as obras sobre intervencionismo americano citadas na Seção 1.1, nota 28.
34. Pode-se consultar, outra vez, a obra de Richard Falk e Antonio Cassese. Devemos ressaltar que, em particular, a maneira como uma concepção 'fraca" do exercício das funções judiciais pelo Tribunal de Justiça da ONU tem sido gradualmente, com freqüência sob a influência de forças políticas da esquerda, transformado em concepção "forte". Em outras palavras, existe uma passagem, da exigência de que o Tribunal de Justiça seja investido de funções de sanção judicial que recai sob a autoridade da estrutura da ONU, para a de que o tribunal tenha papel direto e ativo nas decisões da ONU e de seus órgãos no tocante a normas de paridade e justiça material entre Estados, a ponto de cumprir intervenções diretas em nome dos direitos humanos.
35. Ver Max Weber, *Economy and Society,* tradução de Guenther Roth e Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968), vol. 1, capítulo 3, seção 2, "The Three Pure Type of Authority", pp. 215-216.

1.3 ALTERNATIVAS DENTRO DO IMPÉRIO

1. "Flertar com Hegel" aqui quer dizer a maneira pela qual Marx descreveu no seu famoso posfácio ao volume 1 do *Capital* (tradução Ben Fowkes [Nova York: Vintage, 1976]) de 24 de janeiro de 1873 (pp. 102-103). Como no caso de Marx, os termos de Hegel nos parecem úteis para formar o argumento, mas rapidamente nos depararemos com o limite real de sua utilidade.
2. Esta apresentação é, reconhecidamente, simplificada, e muitos estudos oferecem discussões muito mais sofisticadas de lugar. Parece-nos, entretanto, que essas análises políticas sempre retornam a uma noção de "defender" ou "preservar" a limitada identidade local, ou o território. Doreen Massey defende explicitamente uma

política de lugar na qual lugar é concebido não como limitado mas aberto e poroso a fluxos, em *Space, Place, and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), em particular p. 5. Sustentaríamos, entretanto, que uma noção de lugar que não tem limites esvazia o conceito completamente do seu conteúdo. Para uma excelente resenha da literatura e uma concepção alternativa de lugar, ver Arif Dirlik, "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", original inédito.

3. Voltaremos ao conceito de nação com mais vagar na Seção 2.2.
4. "Vejo a localização como atributo material fundamental da atividade humana mas reconheço que a localização é produzida socialmente". David Harvey, *The Limits of Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 374. Arjun Appadurai também discute "a produção de localidade" de um modo compatível com Harvey e com nosso argumento em *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 178-199.
5. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, tradução de Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953).
6. Essa conexão metodológica entre crítica e construção que se apóia firmemente na base de um sujeito coletivo foi bem enunciada nos próprios escritos históricos de Marx e desenvolvida por várias tradições de historiografia marxista heterodoxa no século XX, como a obra de E. P. Thompson, os escritores "workerist" italianos, e os historiadores subalternos da Ásia Meridional.
7. Ver, por exemplo, Guy Debord, *Society of the Spectacle*, tradução de Donald Nicholson-Smith (Nova York: Zone Books, 1994), talvez a melhor enunciação, à sua maneira delirante, da consciência contemporânea do triunfo do capital.
8. Para um bom exemplo desse método desconstrucionista que demonstra suas virtudes e limitações, ver a obra de Gayatri Spivak, em especial sua introdução a *Selected Subaltern Studies*, de Ranajit Guha e Gayatri Spivak, orgs. (Nova York: Oxford University Press, 1988), pp. 3-32.
9. Ver Arif Dirlik, "Mao Zedong and 'Chinese Marxism'", em Saree Makdisi, Cesare Casarino e Rebecca Karl, orgs., *Marxism beyond Marxism* (Nova York: Routledge, 1996), pp. 119-148. Ver também Arif Dirlik, "Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism", em Arif Dirlik, Paul Healy e Nick Knight, orgs., *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought* (Atlantic Heights, N. J.: Humanities Press, 1997), pp. 59-83.
10. A respeito das ambigüidades táticas da "política nacional" dos partidos socialistas e comunistas, ver principalmente a obra dos austro-marxistas, como *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemocratie*, de Otto Bauer (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1924); e o influente "Marxism and the National Question", de Stalin, em *Marxism and the National and Colonial Question* (Nova York: International Publishers, 1935), pp. 3-61. Voltaremos a estes autores na Seção 2.2. Para um caso especial, e particularmente interessante, ver Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive* (Paris: La Brèche, 1990).
11. Sobre o ciclo de lutas antiimperialistas no fim do século XIX e começo do século XX (visto da perspectiva chinesa), ver Rebecca Karl, *Staging the World: China and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press, a publicar).
12. A respeito da hipótese de que as lutas precedem e prefiguram o desenvolvimento e a reestruturação capitalistas, ver Antonio Negri, *Revolution Retrieved* (Londres: Red Notes, 1988).
13. Esta noção do proletariado pode, portanto, ser entendida nos termos do próprio Marx como a personificação de uma categoria estritamente econômica, isto é, o sujeito do trabalho sob o capital. Quando redefinimos o conceito de trabalho e ampliamos o alcance de atividades compreendidas debaixo dele (como fizemos em outra parte e continuaremos a fazer neste livro), a distinção tradicional entre o econômico e o cultural enfraquece. Mesmo nas formulações mais econômicas de Marx, entretanto, o proletariado deve ser entendido, na realidade, como categoria propriamente *política*. Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 3-21; e Antonio Negri, "Twenty Theses of Marx", em Saree Makdisi, Cesare Casarino e Rebecca Karl, orgs., *Marxism beyond Marxism* (Nova York: Routledge, 1996) pp. 149-180.
14. Ver Michael Hardt, "Los Angeles Novos", *Futur antérieur*, no. 12/13 (1991), 12-26.
15. Ver Luis Gomez, org., *Mexique: du Chiapas à la crise financière*, Supplement, *Futur antérieur* (1996).
16. Ver principalmente *Futur antérieur*, no. 33/34, *Tous ensemble! Réflections sur les luttes de novembre-décembre* (1996). Ver também Raghu Krishnan, "December 1995: The First Revolt against Globalization", *Monthly Review*, 48, nº 1 (maio de 1996), 1-22.
17. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Nova York: International Publishers, 1963), p. 121.
18. Ver Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", em *Negatiations*, tradução de Martin Joughin (Nova York: Columbia University Press, 1995), pp.177-182.
19. Em oposição às teorias do "elo mais fraco", que não apenas eram o coração das táticas da Terceira Internacional como também foram adotadas amplamente pela tradição antiimperialista, o movimento italiano do *operaismo* das décadas de 1960 e 1970 propôs uma teoria do "elo mais forte". Para a tese teórica fundamental, ver Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turim: Einaudi, 1966), esp. pp. 89-95.
20. Pode-se encontrar ampla e contínua documentação dessas técnicas de desinformação e imposição do silêncio em publicações que vão de *Le Monde Diplomatique*

a *Z Magazine* e *Covert Action Bulletin*. Noam Chomsky tem trabalhado incansavelmente para revelar e contrariar essa desinformação em seus numerosos livros e palestras. Ver, por exemplo, Edward Herman e Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (New York: Pantheon, 1988). A Guerra do Golfo foi um excelente exemplo da administração imperial da comunicação. Ver W. Lance Bennett e David L. Paletz, orgs., *Taken by Storm: The Media, Public Opinion, and U. S. Foreign Policy in the Gulf War* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); e Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War* (Boulder: Westview Press, 1992).

21 Esta operação de achatamento das lutas na forma de uma homologia invertida com o sistema é adequadamente representada pela obra (em outros sentidos muito importante) de Immanuel Wallerstein e a escola dos sistemas mundiais. Ver, por exemplo, Giovanni Arrighi, Terence Hopkins, e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (Londres: Verso, 1989).

22. Tendo sempre em mente as limitações já mencionadas por nós, pode-se consultar a obra de Félix Guattari, especialmente os escritos do seu último período, como *Chaosmosis*, tradução de Paul Bains e Julian Pefanis (Sydney: Power Publications, 1995).

MANIFESTO POLÍTICO

1. Louis Althusser, "Machiavel et nous", em *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 2, org. François Matheron (Paris: Stock/IMEC, 1995), pp. 39-168; citado subseqüentemente no texto.
2. Ver Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, vol. 1 de *Chief Works*, tradução de R. H. M. Elwes (Nova York: Dover, 1951).

2.1 DUAS EUROPAS, DUAS MODERNIDADES

1. Robert Musil, *The Man Without Qualities*, tradução de Sophie Wilkins (Nova York: Knopf, 1995), 2:1106.
2. Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, Livro IV, Distinctio XIII, Quaestio I, em *Opera Omnia*, vol. 8 (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhanlung, 1969), p. 807.
3. Dante Alighieri, *De Monarchia*, org. Louis Bertalot (Frankfurt: Friedrichsdorf, 1918), Livro I, capítulo 4, p. 14.
4. Nicolas de Cusa, "Complementum theologicum", em *Opera*, vol. 2 (Frankfurt: Minerva, 1962), capítulo 2, fol. 93b (fac-símile da edição de Jacques Le Fevre [Paris: 1514]).
5. Giovanni Pico della Mirandola, *Of Being and Unity*, tradução de Victor Hamm (Milwaukee: Marquette University Press, 1943), pp. 21-22.

6. Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), *Il libro del sapiente*, org. Eugenio Garin (Turim: Einaudi, 1987), capítulo 22, p. 73.
7. Francis Bacon, *Works*, org. James Spalding, Robert Ellis e Donald Heath (Londres: Longman and Co., 1857), 1:129-130.
8. Galileu Galilei, *Opere* (Florença: G. Berbèra Editore, 1965), 7:128-129.
9. Guilherme de Occam, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, tradução de John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Livro III, capítulo 16, p. 104. O tradutor verte "multitudo fidelium" como "congregação dos fiéis".
10. Ver Marsílio de Pádua, *Defensor Pacis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).
11. Este aspecto revolucionário das origens da modernidade pode ser lido, em sua forma mais clara e sintética, na obra de Spinoza. Ver Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, tradução de Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).
12. Os diversos arcabouços filosóficos de pensamento negativo dos séculos XIX e XX, de Nietzsche a Heidegger e Adorno, estão fundamentalmente certos na previsão do fim da metafísica moderna e na ligação de modernidade e crise. O que esses autores em geral não reconhecem, entretanto, é que existem duas modernidades em ação aqui, e que a crise é resultado direto do conflito entre elas. Por isso eles são incapazes de ver as alternativas dentro da modernidade, que se estendem além dos limites da metafísica moderna. Sobre pensamento negativo e crise, ver Massimo Cacciari, *Krisis: saggio sulla crisis del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Milão: Feltrinelli, 1976).
13. A respeito dessas transições na modernidade européia, ver Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3. vols., tradução de Neville Plaice, Stephen Plaice e Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); e (num contexto intelectual e hermenêutico completamente diferente) Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1988).
14. Samir Amin, *Eurocentrism*, tradução de Russell Moore (Nova York: Monthly Review Press, 1989), pp. 72-73.
15. Baruch Spinoza, *Ethics*, em *The Collected Works of Spinoza*, org. Edwin Curley, vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985), Parte IV, Proposição 67, p. 584.
16. Ibid., Parte V, Proposição 37, p. 613.
17. Nossa discussão é feita a partir da obra de Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, tradução de Fritz C. A. Koelln e James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951); Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tradução de John Cumming (Nova York: Continuum, 1972); e Michel Foucault, "What is Enlightenment?" em *Ethics: Subjectivity and Tuth*, vol.

1 de *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, org. Paul Rabinow (Nova York: New Press, 1997), pp. 303-319.

18. Ver Jacques Chevalier, *Pascal* (Paris: Plon, 1922), p. 265.
19. René Descartes, "Letter to Mersenne (15 April 1630)", em *Philosophical Letters*, org. Anthony Kenny (Oxford: Blackwell, 1970), p. 11. Para a versão francesa original, ver *Oeuvres complètes*, org. Charles Adam e Paul Tannery (Paris: Vrin, 1969), 1:145.
20. Ver Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milão: Feltrinelli, 1970).
21. Para um exemplo mais recente que dá continuidade a essa linha de complacência européia, ver Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa* (Milão: Adelphi, 1994).
22. Ver Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tradução de E. F. J. Payne, 2 vols. (Nova York: Dover, 1966).
23. Ibid. "Preface to the Second Edition", p. xxi.
24. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, tradução de H. B. Nisbet, org. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 258 Addition, p. 279 (tradução modificada).
25. Thomas Hobbes, *The Elements of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), Parte II, Livro 10, parágrafo 8, p. 150.
26. Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, org. e tradução de Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 23 (do Livro I, capítulo 8).
27. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, em *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 4, org. Roger Master e Christopher Kelly (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1994), Livro I, capítulo 6, p. 138.
28. Ver Bodin, *On Sovereignty*.
29. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).
30. Ver Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura* (Boulder: Westview Press, 1997).
31. Adam Smith, *The Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Livro IV, capítulo ii, parágrafo 9, p. 456.
32. Ibid., Livro IV, Capítulo ix, parágrafo 51, p. 687.
33. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, parágrafo 261, p. 283.
34. Ver Michel Foucault, "La 'Gouvernementalité'", em *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:635-657.
35. Ver nossa discussão sobre a noção de biopoder de Foucault, na Seção 1.2.
36. Ver principalmente Max Weber, *Economy and Society*, 2 vols., tradução de Guenther Roth e Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968).
37. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, tradução de Thomas Common (Nova York: Modern Library, 1967), capítulo 35, "The Sublime Ones", p. 111.

2.2 SOBERANIA DO ESTADO-NAÇÃO

1. Para uma análise extensa da forma comum e das variantes através da Europa, ver Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londres: New Left Books, 1974).
2. Ver Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957); e seu ensaio "Christus-Fiscus", em *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948), pp. 223-235. Ver também Marc Leopold Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, tradução de J. E. Anderson (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1972).
3. Para uma análise que vincula a transição econômica do feudalismo ao capitalismo ao desenvolvimento da filosofia européia moderna, ver Franz Borkenau, *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (Paris: Félix Alcan, 1934). Para uma excelente discussão da literatura filosófica desta problemática, ver Alessandro Pandolfi, *Genéalogie et dialectique de la raison mercantiliste* (Paris: L'Harmattan, 1996).
4. Ver Pierangelo Schiera, *Dall'arte de governo alle scienze dello stato* (Milão: 1968).
5. Ver Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1983).
6. Ver Étienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology", em Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londres: Verso, 1991), pp. 86-106. Ver também Slavoj Zizek, "Le Rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical", *Futur antérieur*, no. 14 (1992), pp. 59-82.
7. Os relevantes ensaios de Luxemburgo estão reunidos em Rosa Luxemburgo, *The National Question*, org. Horace Davis (Nova York: Monthly Review Press, 1976). Para um resumo das posições de Luxemburgo, ver Joan Cocks, "From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question", *Political Theory*, 24, nº 3 (agosto de 1996), 518-537. Lenin era muito hostil à posição de Luxemburgo, principalmente porque ela não reconheceu o caráter "progressista" do nacionalismo (mesmo o nacionalismo burguês) de países subordinados. Dessa maneira, Lenin afirma o direito à autodeterminação nacional, que na realidade é o direito de secessão para todos. Ver V. I. Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1951), pp. 9-64.
8. Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, tradução de M. J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1955), Livro VI, capítulo 6, p. 212 (tradução modificada).
9. Para excelentes interpretações da obra de Bodin, que a situam solidamente na dinâmica da Europa do século XVI, ver Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); e Gérard

Mairet, *Dieu mortel: essai de non-philosophie de l'État* (Paris: PUF, 1987). Para uma visão mais geral que traça o desenvolvimento da noção de soberania na longa história do pensamento político europeu, ver Gérard Mairet, *Le Principe de souveraineté* (Paris: Gallimard, 1997).

10. Ver Friedrich Meinecke, *Die Idee des Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munique: Oldenbourg, 1924). Ver também os artigos reunidos por Wilhelm Dilthey em *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, vol. 2 de *Gesammelte Schriften* (Leipzig: Teubner, 1914).
11. Com a notável exceção da obra de Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, tradução de Bernard Freyd (Nova York: Norton, 1939).
12. Ver Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, tradução de J. E. Anderson (Londres: Routledge e Kegan Paul, 1972).
13. Para reconhecer as sementes do idealismo de Hegel em Vico, ver Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, tradução de R. G. Collingwood (Nova York: Russell and Russell, 1964); juntamente com Hayden White, "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", em Giorgio Tagliacozzo, org., *Giambattista Vico: An International Simposium* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 379-389. White chama a atenção para a maneira como Croce traduz a obra de Vico em termos idealistas, fazendo da filosofia da história de Vico uma filosofia do espírito.
14. Ver Giambattista Vico, *De Universi Juris principio et fine uno*, em *Opere giuridiche* (Florença: Sansoni, 1974), pp. 17-343; e Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, tradução de Frank Manuel (Chicago: University of Chicago Press, 1968).
15. Emmanuel-Joseph Sieyès, num contexto bem diferente, declara a absoluta prioridade da nação explicitamente: "The nation exists prior to everything, it is the origin of everything". Ver *Qu'est-ce que le Tiers État?* (Genebra: Droz, 1970), p. 180.
16. Sobre a obra de Sieyès, e os desenvolvimentos da Revolução Francesa, ver Antonio Negri, *Il potere constituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milão: Sugarco, 1992), capítulo 5, pp. 223-286.
17. Para uma exelente análise da distinção entre multidão e povo, ver Paolo Virno, "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", em Paolo Virno e Michael Hardt, orgs., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 189-210.
18. Thomas Hobbes, *De Cive* (Nova York: Appleton Century-Crofts, 1949), capítulo XII, seção 8, p. 135.
19. Ver Étienne Balibar, "Racism and Nationalism", em Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londres: Verso, 1991), pp. 37-67. Voltaremos ao tema da nação no contexto colonial no próximo capítulo.

20. Ver, por exemplo, Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (Londres: Routledge, 1995).
21. Ver Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État.*
22. Ver Introdução de Roberto Zapperi, ibid., pp. 7-117.
23. Mais de cem anos depois, a noção de Antonio Gramsci do nacional-popular foi concebida como parte de um esforço para recuperar justamente essa operação hegemônica de classe a serviço do proletariado. Para Gramsci, nacional-popular é a rubrica sob a qual intelectuais se juntariam ao povo, sendo portanto uma fonte poderosa para a reconstrução da hegemonia popular. Ver Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turim: Einauldi, 1977), 3:2113-20. Para uma excelente crítica da noção de nacional-popular de Gramsci, ver Alberto Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, 7ª edição (Roma: Savelli, 1976).
24. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, tradução de R. F. Jones e G. H. Turnbull (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979).
25. Devemos notar que as diversas interpretações liberais de Hegel, da de Rudolf Haym à de Franz Rosenzweig, só serviram para recuperar seu pensamento político ao focalizar seus aspectos nacionais. Ver Rudolf Haym, *Hegel und sein Zeit* (Berlim, 1857); Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Munique, 1920); e Eric Weil, *Hegel et l'État* (Paris: Vrin, 1950). Rosenzweig é um dos que melhor entendem a tragédia da inevitável conexão entre nação e eticismo no pensamento de Hegel. Ver Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, tradução de Willaim Hallo (Nova York: Holt, Rinehart e Winston, 1971); e a excelente interpretação de Stéphane Moses, em *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982).
26. "[Socialistas] precisam, portanto, exigir inequivocamente que os social-democratas dos países *opressores* (particularmente dos chamados "grandes" países) reconheçam e defendam o direito dos países *oprimidos* à autodeterminação no sentido político da palavra, isto é, o direito à separação política." Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, p. 65.
27. Ver Malcolm X, "The Ballot or the Bullet", em *Malcolm X Speaks* (Nova York: Pathfinder, 1989), pp. 23-44. Para uma discussão do nacionalismo de Malcolm X, especialmente seus esforços para fundar a Organização da Unidade Afro-Americana em seu último ano de vida, ver William Sales, Jr., *From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro-American Unity* (Boston: South End Press, 1994).
28. Wahneema Lubiano, "Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others:, em Wahneema Lubiano, ed., *The House That Race Built* (Nova York: Vintage, 1997), pp. 232-252; citação p. 236. Ver também Wahneema Lubiano, "Standing in for the State; Black Nationalism and 'Writing' the Black Subject", *Alphabet City*, nº 3 (outubro de 1993), pp. 20-23.

29. A questão da "soberania negra" é justamente o tema da crítica feita por Cedric Robinson ao apoio dado por W. E. B. Du Bois à Libéria nas décadas de 1920 e 1930. Robinson acredita que Du Bois apoiou sem criticar as forças da soberania moderna. Ver Cedric Robinson, "W. E. B. Du Bois and Black Sovereignty", em Sidney Lemelle e Robin Kelley, orgs., *Imagining Home: Culture, Class, and Nationalism in the African Diaspora* (Londres: Verso, 1994), pp. 145-157.
30. Jean Genet, "Interview avec Wischenbart", em *Ouevres complètes*, volume 6 (Paris: Gallimard, 1991), p. 282. Em geral, sobre a experiência de Genet com os Panteras Negras e os palestinos, ver seu último romance, *Prisoner of Love*, tradução de Barbara Bray (Hanover, N. H.: Wesleyan University Press, 1992).
31. Benedict Anderson sustenta que os filósofos têm injustamente desdenhado o conceito de nação e que deveríamos vê-lo numa luz mais neutra. "Parte da dificuldade é que se tende inconscientemente a hipostasiar a existência de Nacionalismo-com-n-maiúsculo (assim como Idade-com-i-maiúsculo) e classificá-"lo" como *ideologia*. (Note-se que se todo mundo tem uma idade, Idade é apenas um termo analítico.) Ficaria mais fácil, acredito, se ele fosse tratado como se estivesse relacionado com 'parentesco' e 'religião', em vez de com 'liberalismo' e 'fascismo'". Anderson, *Imagined Communities*, p. 5. Todo mundo pertence a uma nação, como todo mundo pertence a (ou tem) uma idade, uma raça, um gênero e assim por diante. O perigo é que Anderson *naturaliza* a nação e o fato de pertencermos a ela. Precisamos, ao contrário, desnaturalizar a nação e reconhecer sua construção histórica e seus efeitos políticos.
32. Sobre as relações entre a luta de classes e as duas guerras mundiais, ver Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945* (Frankfurt: Propyläen Verlag, 1987).
33. O texto básico a ser considerado no contexto dos teóricos social-democratas austríacos é o de Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1924). Traduções inglesas de trechos desse livro estão incluídas em *Austro-Marxism*, tradução de Tom Bottomore e Patrick Goode (Oxford: Clarendon Press, 1978).
34. Ver Joseph Stalin, "Marxism and the National Question", em *Marxism and the National and Colonial Questions* (Nova York: International Publishers, 1935), pp. 3-61.
35. Adotamos este termo de J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres: Secker and Warburg, 1952), mas não acompanhamos sua perspectiva política.
36. Citado na Introdução de Roberto Zapperi a Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État*, pp. 7-117; citação p. 77.

2.3 A DIALÉTICA DA SOBERANIA COLONIAL

1. "O lado escuro da Renascença sublinha... o renascimento da tradição clássica como justificação da expansão colonial". Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), p. vi.
2. Bartolomé de Las Casas, *In Defense of the Indians*, ed. Stafford Poole (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974). p. 271. Ver também Lewis Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974).
3. Citado em C. L. R. James, *The Black Jacobins*, 2ª ed. (Nova York: Random House, 1963), p. 196.
4. Aimé Césaire, *Toussaint L'Ouverture: la révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence Africaine, 1961), p. 309.
5. Ver Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), p. 88.
6. Karl Marx, O *capital*, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), 1:925.
7. Karl Marx, "The British Rule in India", em *Surveys from Exile*, vol. 2 de *Political Writings* (Londres: Penguin, 1973), p. 306.
8. Karl Marx, "The Native States", in *Letters on India* (Lahore: Contemporary India Publication, 1937), p. 51.
9. Marx, "The British Rule in India", p. 307.
10. Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India" em *Surveys from Exile*, vol. 2 de *Political Writings* (Londres: Penguin, 1973), p. 320.
11. Aijaz Ahmad chama a atenção para o fato de que a descrição da história indiana de Marx parece tomada diretamente de Hegel. Ver Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londres: Verso, 1992), pp. 231 e 241.
12. Marx, "The Future Results of British Rule in India", p. 320.
13. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londres: Verso, 1988), pp. 3 e 11.
14. Ver Elizabeth Fox Genovese e Eugene Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. vii.
15. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, p. 8.
16. A relação entre trabalho pago e escravidão no desenvolvimento capitalista é uma das problemáticas centrais elaboradas em Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage*

au salariat: économie historique du salariat bridé (Paris: Presses Universitaires de France, 1998).

17. Este é um dos principais argumentos de *Overthrow of Colonial Slavery*, de Robin Blackburn. Ver, especialmente, p. 520.
18. Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, p. 5.
19. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, tradução de Constance Farrington (Nova York: Grove Press, 1963), p. 8. Sobre as divisões maniqueístas do mundo colonial, ver Abdul JanMohamed, "The Economy of Manichzean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry*, 12, nº 1 (outono de 1985), 57-87.
20. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 42.
21. Edward Said, *Orientalism* (Nova York: Vintage, 1978), pp. 4-5 e 104.
22. A antropologia cultural fez uma autocrítica radical nas últimas décadas, ressaltando quantas das mais fortes veias da disciplina participaram de projetos colonialistas e os aprovaram. Os primeiros textos clássicos dessa crítica são *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme* (Paris: Fayard, 1972), de Gérard Leclerc; e *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londres: Ithaca Press, 1973), de Talal Asad. Entre os numerosos trabalhos mais recentes, achamos particularmente útil *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1994), de Nicholaus Thomas.
23. Este argumento é desenvolvido claramente em Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), ver esp. pp. 64, 81 e 108.
24. Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and its Implications* (Calcutá: Centre for Studies in Social Sciences, 1988), p. 12.
25. *An Inquiry into the causes of the insurrection of negroes in the island of St. Domingo* (Londres e Filadélfia: Crukshank, 1792), p. 5.
26. Ver Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 1-40.
27. Ver Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, tradução de Charles Lam Markmann (Nova York: Grove Press, 1967), pp. 216-222.
28. Jean-Paul Sartre, "Black Orpheus", em *"What Is Literature?" and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p. 296.
29. Jean-Paul Sartre, "Preface", em Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 20.
30. "De fato, a negritude parece a batida átona [*les temps faibles*] de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia branca é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento de negatividade. Mas esse momento negativo não é suficiente, em si, e esses homens negros que o usam sabem disso perfeitamente; eles sabem que seu objetivo é preparar a síntese ou realização do ser humano numa sociedade sem classes. Portanto, a negritude é *pela* destruição de si mesma; é um "atravessar para" e não um "chegar a", um meio e não um fim". Sartre, "Black Orpheus", p. 327.
31. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 52.
32. Ibid., pp. 58-65.
33. Ver Malcolm X, 'The Ballot or the Bullet", em *Malcolm X Speaks* (Nova York: Pathfinder, 1989), pp. 23-44.
34. Devemos lembrar que na esfera dos movimentos comunista e socialista, o discurso do nacionalismo não apenas legitimou a luta para se libertar das potências coloniais mas também serviu como meio de insistir na autonomia e nas diferenças de experiências revolucionárias locais em relação aos modelos das potências socialistas dominantes. Por exemplo, o nacionalismo chinês era uma bandeira sob a qual revolucionários chineses puderam resistir ao controle soviético e aos modelos soviéticos, traduzindo o marxismo na linguagem dos camponeses chineses (ou seja, no pensamento de Mao Tsé-tung). Da mesma forma, no período subseqüente, revolucionários de Viena a Cuba e à Nicarágua insistiram na natureza nacional das lutas, para asseverar sua autonomia em relação a Moscou e Pequim.
35. Carta das Nações Unidas, Artigo 2.1, em Leland Goodrich e Edvard Hambro, *Charter of the United Nations* (Boston: World Peace Foundation, 1946), p. 339.
36. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londres: Zed Books, 1986), p. 168.

CONTÁGIO

1. Louis-Ferdinand Céline, *Journey to the End of the Night*, tradução de Ralph Manheim (Nova York: New Directions, 1983), p. 145 (tradução modificada); subseqüentemente citado no texto.
2. Ver Cindy Patton, *Global AIDS/Local Context*, a sair; e John O'Neill, "AIDS as a Globalizing Panic", em Mike Featherstone, org., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity* (Londres: Sage, 1990), pp. 329-342.

2.4 SINTOMAS DE TRANSIÇÃO

1. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Westview Press, 1997), pp. 52-83; citação p. 77.
2. Ver, por exemplo, Jane Flax, *Thinking Fragments* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 29.
3. Para uma explicação de quantos teóricos pós-modernos combinam as variedades de pensamento modernista debaixo da rubrica única de "o Iluminismo", ver Kathi

Weeks, *Constituting Feminist Subjects* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), capítulo 2.

4. bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990), p. 25.
5. Jane Flax, *Disputed Subjects* (Londres: Routledge, 1993), p. 91.
6. O que a crítica pós-modernista precisa é primeiro identificar o que significa "modernista" no campo e depois propor um paradigma sucessor que seja de certa maneira compatível com alguma forma de pensamento pós-moderno. Considere-se, por exemplo, um campo que pode, à primeira vista, parecer candidato improvável a uma operação dessa natureza: administração pública, ou seja, o estudo das burocracias. O paradigma modernista de pesquisa que domina o campo é definido por uma "receita de administração pública neutra atribuída a Wilson (separação de política e administração), Taylor (gerenciamento científico), e Weber (comando hierárquico)". Charles Fox e Hugh Miller, *Postmodern Public Administration: Toward Discourse* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995), p. 3. Estudiosos convencidos de que esse paradigma está ultrapassado e leva a prática governamental antidemocrática podem usar o pensamento pós-moderno como ferramenta para transformar o campo. Neste caso, eles propõem a "teoria do discurso não fundacional" como modelo pós-modernista que criará interações públicas mais ativas, com isso democratizando a burocracia (p. 75).
7. Ver James Der Derian e Michael Shapiro, orgs., *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1989); Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder: Lynne Rienner Publications, 1994); e Michael Shapiro e Hayward Alker, Jr., orgs., *Territorial Identities and Global Flows* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
8. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londres: Routledge, 1994), p. 18.
9. Gyan Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, nº 31/32 (1992), 8.
10. Ver Edward Said, *Culture and Imperialism* (Nova York: Vintage, 1993), pp. 282-303.
11. Edward Said, "Arabesque", *New Statesman and Society*, 7 (setembro de 1990), 32.
12. Anders Stephanson faz um excelente relato das concepções dos Estados Unidos como uma "nova Jerusalém" em *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right* (Nova York: Hill and Wang, 1995).
13. "Como a maioria das visões de uma 'idade de ouro', a 'família tradicional' ... desaparece quando examinada de perto. Ela é um amálgama a-histórico de estruturas, valores e comportamentos que nunca coexistiram na mesma época e no mesmo lugar." Stephanie Coontz, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap* (Nova York: Basic Books, 1992), p. 9.
14. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 142.
15. "O fundamentalismo do humilhado mundo islâmico não é uma tradição do passado mas um fenômeno pós-moderno: a invisível reação ideológica ao fracasso da modernização ocidental". Robert Kurz, "Die Krise, die aus dem Osten Kam", traduzido para o italiano em *L'onore perduto del lavoro*, tradução de Anselm Jappe e Maria Teresa Ricci (Roma: Manifestolibri, 1994), p. 16. Mais genericamente, sobre falácias contemporâneas em torno de noções de tradição e identidade de grupos, ver Arjun Appadurai, "Life after Primordialism", em *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 139-157.
16. Akbar Ahmed, *Postmodernism and Islam* (Nova York: Routledge, 1992), p. 32.
17. Rahman, *Islam and Modernity*, p. 136.
18. Robert Reich, *The Work of Nations* (Nova York: Random House, 1992), pp. 8 e 3.
19. Ver Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", em *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 27-47.
20. Ver, por exemplo, Jean Baudrillard, *Selected Writings*, org. Mark Poster (Oxford: Blackwell, 1988); e Umberto Eco, *Travels in Hyper-reality*, tradução de William Weaver (Londres: Picador, 1986), pp. 3-58.
21. Stephen Brown, *Postmodern Marketing* (Londres: Routledge, 1995), p. 157. Enquanto a prática de marketing é pós-moderna, Brown chama a atenção, a teoria de marketing continua teimosamente "modernista" (o que aqui significa positivista). Elizabeth Hirschman e Morris Holbrook também lamentam a resistência da teoria de marketing e da pesquisa do consumidor ao pensamento pós-modernista em *Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text* (Newbury Park, Calif.: Sage, 1992).
22. Ver George Yudice, "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction", *Social Text*, nº 45 (inverno de 1995), 1-25.
23. William Bergquist, *The Postmodern Organization: Mastering the Art of Irreversible Change* (São Francisco: Jossey-Bass, 1993), p. xiii. Ver também os ensaios em David Boje, Robert Gephart, Jr., e Tojo Joseph Thatchenkery, orgs., *Postmodern Management and Organizational Theory* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996).
24. Ver Avery Gordon, "The Work of Corporate Culture: Diversity Management", *Social Text*, 44, vol. 13, nº 3 (outono/inverno de 1995), 3-30.
25. Ver Chris Newfield, "Corporate Pleasures for a Corporate Planet", *Social Text*, 44, vol. 13, nº 3 (outono/inverno de 1995), 31-44.

26. Ver Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991); e David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989).

2.5 REDE DO PODER: SOBERANIA DOS EUA E O NOVO IMPÉRIO

1. Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, *The Federalist*, org. Max Beldt (Oxford: Blackwell, 1948), p. 37. Esse trecho é do *Federalist* nº 9, escrito por Hamilton.
2. Ver J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975); e J. C. D. Clark, *The Language of Liberty, 1660-1832* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
3. Sobre a passagem atlântica da tradição republicana da Revolução Inglesa para a Revolução Americana, ver Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milão: Sugarco, 1992), capítulos 3 e 4, pp. 117-222; e David Cressy, *Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
4. Novamente, ver Negri, *Il potere costituente*. Ver também J. G. A. Pocock, "States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective", em Terence Ball e J. G. A. Pocock, orgs., *Conceptual Change and the Constitution* (Lawrence: University Press of Kansas, 1988), pp. 55-77.
5. Ver Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, tradução de Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), Livro VI, pp. 302-352.
6. Ver Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols. (Nova York: Knopf, 1994), especialmente a Introdução do autor, 1:3-16.
7. Ver Hannah Arendt, *On Revolution* (Nova York: Viking, 1963).
8. Aqui nos referimos diretamente a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tradução de Talcott Parsons (Nova York: Scribner's, 1950); mas ver também Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (Nova York: Knopf, 1985).
9. Para análises minuciosas dos conflitos dentro da Constituição, ver principalmente Michael Kammen, *A Machine That Would Go of Itself* (Nova York: Knopf, 1986).
10. Ao longo de sua interpretação de Políbio no *Discourses*, Maquiavel insiste na necessidade de que a República se amplie para não cair em corrupção. Ver Negri, *Il potere costituente*, pp. 75-97.
11. A combinação de reformismo e expansionismo no "Império de Direito" é magnificamente apresentada por Anders Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right* (Nova York: Hill and Wang, 1995).
12. Virgílio, Écloga IV, em *Opera*, org. R. A. B. Mynors (Oxford: Clarendon Press, 1969), versos 4-5, p. 10. No original lê-se, "Ultima Cumaei uenit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo".

13. Bruce Ackerman propõe uma periodização dos primeiros três regimes ou fases da história constitucional dos Estados Unidos. Ver *We The People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), em especial pp. 58-80).
14. "O que se compartilhava acima de tudo era o sentido de uma espécie de país totalmente novo, unicamente marcado pela *abertura* social, econômica e espacial." Stephanson, *Manifest Destiny*, p. 28.
15. Marx explicou as origens econômicas dos Estados Unidos ao analisar o economista americano Henry Charles Carey. Os Estados Unidos são "um país onde a sociedade burguesa não se desenvolveu sobre os alicerces do sistema feudal, mas na verdade se desenvolveu a partir de si próprio". Karl Marx, *Grundrisse*, tradução de Martin Nicolaus (Nova York: Vintage, 1973), p. 884. Marx também discute a diferença do desenvolvimento capitalista nos Estados Unidos (juntamente com as outras colônias, como a Austrália), em *O capital*, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), 1:931-940. Para a análise de Tocqueville das raízes socioeconômicas dos Estados Unidos, ver *Democracy in America*, vol. 1, capítulos 2 e 3, pp. 26-54.
16. Thomas Jefferson "viu a expansão como o complemento necessário de um estável, seguro e próspero Império de Liberdade". Robert Tucker e David Hendrickson, *Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 162.
17. Constituição dos EUA, Artigo I, seção 2. Sobre a regra dos três quintos, ver John Chester Miller, *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery* (Nova York: Free Press, 1977), pp. 221-225.
18. Para uma breve história das crises da Constituição, precipitadas pela escravidão negra da Convenção Constitucional à Guerra Civil, ver Kammen, *A Machine That Would Go of Itself*, pp. 96-105.
19. Sobre a emergência da classe operária industrial nos Estados Unidos como força poderosa no fim do século XIX e começo do século XX, ver David Brody, *Workers in Industrial America: Essays on Twentieth-Century Struggles* (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 3-47; Stanley Aronowitz, *False Promises: The Shaping of American Working-Class Consciousness* (Nova York: McGraw-Hill, 1973), pp. 137-166; e Bruno Ramirez, *When Workers Fight: The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898-1916* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978).
20. Para uma boa análise da relação entre o expansionismo dos EUA e o imperialismo europeu em termos de política externa, ver Akira Iriye, *From Nationalism to Internationalism: U. S. Foreign Policy to 1914* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977).

21. Citado em Frank Ninkovich, "Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology", *Diplomatic History*, 20, nº 3 (verão de 1986), 221-245; citação pp. 232-233. Ninkovich demonstra claramente que o imperialismo de Roosevelt estava solidamente ancorado na ideologia da "difusão da civilização".
22. Sobre Woodrow Wilson e os destinos do internacionalismo progressista, ver Thomas Knock, *To End All Wars: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
23. Ver Antonio Negri, "Keynes and the Capitalist Theory of the State", em Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 23-51.
24. Os efeitos da declaração original de Monroe foram, na melhor hipótese, ambíguos, e Ernst May argumenta que a doutrina nasceu tanto de pressões políticas internas como de questões internacionais; ver *The Making of the Monroe Doctrine* (Cambridge, Mass.: Harvard Universtity Press, 1975). A doutrina só se tornou de fato uma política externa efetiva com as campanhas imperialistas de Theodore Roosevelt, e particularmente com o projeto de construir o Canal do Panamá.
25. Para a longa história das intervenções dos EUA na América Latina e, especialmente, na América Central, ver Ivan Musicant, *The Banana Wars: A History of United States Military Intervention in Latin America* (Nova York: Macmillan, 1990); Noam Chomsky, *Turning the Tide: U. S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace* (Boston: South End Press, 1985); Saul Landau, *The Dangerous Doctrine: National Security and U. S. Foreign Policy* (Boulder: Westview Press, 1988).
26. William Chafe propõe 1968 como uma mudança de regime nos Estados Unidos da perspectiva de um historiador social: "Qualquer historiador que use a palavra 'divisor de águas' para descrever um dado momento corre o risco de simplificar excessivamente a complexidade do processo histórico. Entretanto, se a palavra for empregada com o significado de ponto de virada, que marca o fim da dominação de uma constelação de forças e o começo da dominação de outra, parece apropriado como descrição do que aconteceu nos Estados Unidos em 1968." William Chafe, *The Unfinished Journey: America since World War II* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 378. Chafe capta com precisão o que queremos dizer por mudança no regime constitucional, ou seja, o fim da dominação de uma constelação de forças e o começo da dominação de outra. Para a análise feita por Chafe do espírito republicano dos movimentos, ver pp. 302-342.

2.6 SOBERANIA IMPERIAL

1. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" em *Political Writings*, org., Hans Reiss, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 54-60.

2. Michel Foucault, "What Is Enlightenment", em *Ethics: Subjectivity and Truth*, vol. 1 de *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, org. Paul Rabinow (Nova York: New Press, 1997), pp. 303-319.
3. Ibid., p. 315.
4. Sobre a relação entre a metafísica moderna e a teoria política, ver Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, tradução de Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).
5. Encontramos versões desta configuração espacial de dentro e de fora entre muitos dos filósofos contemporâneos que mais admiramos — até escritores como Foucault e Blanchot que se distanciaram da dialética, e mesmo Derrida, que se detém nessa margem entre dentro e fora que é o ponto mais ambíguo e turvo do pensamento moderno. Para Foucault e Blanchot, ver o ensaio de Foucault "Maurice Blanchot: The Thought from Outside", tradução de Brian Massumi, em *Foucault/Blanchot* (Nova York: Zone Books, 1987). Para Derrida, ver *Margins of Philosophy*, tradução de Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
6. Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), p. ix.
7. Aqui nós pensamos principalmente na noção do político de Hannah Arendt, conforme enunciada em *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
8. Para Los Angeles, ver Mike Davis, *City of Quartz* (Londres: Verso, 1990), pp. 221-263. Para São Paulo, ver Teresa Caldeira, "Fortified Enclaves: The New Urban Segregation", *Public Culture*, nº 8 (1996); 303-328.
9. Ver Guy Debord, *Society of the Spectacle*, tradução de Donald Nicholson-Smith (Nova York: Zone Books, 1994).
10. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nova York: Free Press, 1992).
11. "Observamos a máquina de guerra ... apontar para um novo tipo de inimigo, que já não é outro Estado, ou mesmo outro regime, mas 'l'ennemi quelconque' [o inimigo qualquer]." Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 442.
12. Há indubitavelmente zonas de privação dentro do mercado mundial onde o fluxo de capital e de bens é reduzido ao mínimo. Às vezes, essa privação é determinada por uma explícita decisão política (como nas sanções comerciais contra o Iraque), e outras vezes é decorrência da lógica implícita do capital global (como nos ciclos de pobreza e inanição na África subsaariana). Em todos os casos, entretanto, essas zonas não constituem um lado de fora do mercado capitalista; na realidade, funcionam dentro do mercado mundial como degraus mais subordinados da hierarquia econômica global.

13. Para uma excelente explicação do conceito de Foucault sobre o diagrama, ver Gilles Deleuze, *Foucault*, tradução de Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 34-37.
14. Ver Étienne Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?" em Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londres: Verso, 1991), pp. 17-28; citação p. 21. Avery Gordon e Christopher Newfield identificam algo muito parecido com racismo liberal, que é caracterizado basicamente por "uma atitude anti-racista que coexiste com o apoio de conseqüências racistas", em "White Mythologies", *Critical Inquiry*, 20, nº 4 (verão de 1994), 737-757, citação p. 737.
15. Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?" pp. 21-22
16. Ver Walter Benn Michaels, *Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism* (Durham: Duke University Press, 1995); e "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity", *Critical Inquiry*, 18, nº 4 (verão de 1992), 655-685. Benn Michaels critica o tipo de racismo que aparece no pluralismo cultural, mas o faz de um modo que parece apoiar um novo racismo liberal. Ver a excelente crítica de sua obra, feita por Gordon e Newfield, em "White Mythologies".
17. Deleuze e Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 178.
18. Ibid., p. 209.
19. Ver Lauren Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (Durham: Duke University Press, 1997). Sobre a formulação da inversão reacionária do *slogan* "Pessoal é político", ver pp. 175-180. Para sua excelente análise da "esfera pública íntima", ver pp. 2-24.
20. A ordem liberal do Império alcança o tipo de "consenso sobreposto" apresentado por John Rawls no qual é exigido que todos deixem de lado suas "doutrinas abrangentes" no interesse da tolerância. Ver John Rawls, *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993). Para uma revisão crítica do seu livro, ver Michael Hardt, "On Political Liberalism", *Qui Parle*, 7, nº 1 (outono/inverno de 1993), 140-149.
21. Sobre a (re)criação das identidades étnicas na China, por exemplo, ver Ralph Litzinger, "Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China", *Cultural Anthropology*, 13, nº 2 (1988), pp. 224-255.
22. Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", em *Negotiations*, tradução de Martin Joughin (Nova York: Columbia University Press, 1995), pp. 177-182; citação p. 179.
23. Ver Phillipe Bourgois, *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).
24. Ver Aristóteles, *De generatione et corruptione*, tradução de C. J. F. Williams (Oxford: Oxford University Press, 1982). Em geral, sobre conceitos filosóficos de geração e corrupção, ver Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mouvezin: T.E.R., 1996).

RECUSA

1. Ver em especial Gilles Deleuze, "Bartleby, ou la formule", em *Critique et clinique* Paris: Minuit, 1993), pp. 89-114; e Giorgio Agamben, "Bartleby o della contingenza", em *Bartleby: la formula della creazione* (Macerata: Quodlibet, 1993), pp. 47-92.
2. J. M. Coetzee, *The Life and Times of Michael K* (Harmondsworth: Penguin, 1983), p. 151.
3. Étienne de La Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, tradução de Harry Kurz (Nova York: Free Life Editions, 1975), pp. 52-53. Em francês, *Discours de la servitude volontaire*, em *Oeuvres complètes* (Genebra: Slatkine, 1967), pp. 1-57; citação p. 14.

INTERMEZZO: CONTRA-IMPÉRIO

1. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, tradução de Robert Hurley, Mark Lane e Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 239.
2. Um dos melhores relatos históricos da Primeira Guerra Mundial está no enorme romance de John Dos Passos *USA* (Nova York: Library of America, 1996). Ver também Joyce Kornbluh, org., *Rebel Voices: an I. W. W. Anthology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964).
3. "É possível escrever toda a história das invenções surgidas a partir de 1830 só para dar armas ao capital contra revoltas da classe operária." Karl Marx, *O capital*, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), 1:563.
4. Sobre a mudança em curso nas relações entre trabalho e valor, ver Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx", em Saree Makdisi, Cesare Casarino e Rebecca Karl, orgs., *Marxism Beyond Marxism* (Nova York: Routledge, 1996), pp. 149-180; e Antonio Negri, "Value and Affect", *boundary2*, 26, nº 2 (verão de 1999).
5. Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 29 (tradução modificada).
6. Um dos romances mais importantes da Resistência italiana é *Uomini e no* (Homens e não-homens), de Elio ittorini, no qual ser humano significa ser contra. Os contos de Nanni Balestrini sobre a luta de classes na Itália nas décadas de 1960 e 1970 investigam essa determinação de ser contra. Ver em especial *Vogliamo tutto* (Milão: Feltrinelli, 1971); e *The Unseen*, tradução de Liz Heron (Londres: Verso, 1989).
7. Yann Moulier Boutang sustenta que o conceito marxista de "exército industrial de reserva" mostrou-se obstáculo particularmente forte à nossa compreensão do poder dessa mobilidade. Nesse arcabouço as divisões e estratificações da força de trabalho em geral são entendidas como predeterminadas e fixadas pela lógica quantitativa do desenvolvimento, ou seja, pelas racionalidades produtivas do do-

mínio capitalista. Esse comando rígido e unívoco é visto como dotado de tal poder que todas as formas de força de trabalho são consideradas como obra pura e exclusiva do capital. Até mesmo populações desempregadas e migrantes são vistas como nascidas do capital e por ele determinadas, como um "exército de reserva". A força de trabalho é destituída de subjetividade e de diferenças, uma vez que é tida como totalmente sujeita às leis férreas do capital. Ver Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998).

8. Friedrich Nietzsche, *The Will of Power*, tradução de Walter Kaufman e R. J. Hollingdale (Nova York: Vintage, 1968), p. 465 (nº 868, novembro de 1887-março de 1888).
9. Descrevemos êxodo como um dos motores do colapso do Socialismo Real em nosso *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 263-269.
10. O primeiro trecho é de Walter Benjamin, "Erfahrung und Armut", em *Gesammelte Schriften*, org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäussen (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), vol. 2, pt.1, pp. 213-219; citação p. 215. O segundo trecho é de "The Destructive Character", em *Reflections*, org. Peter Demetz (Nova York: Schocken Books, 1978), pp. 302-303.
11. Sobre as migrações de sexualidade e perversão sexual, ver François Peraldi, org., *Polysexuality* (Nova York: Semiotext(e), 1981); e Sylvère Lotringer, *Overexposed: Treating Sexual Perversion in America* (Nova York: Pantheon, 1988). Arthur e Marilouise Kroker também ressaltam a subversividade de corpos e sexualidades que recusam a pureza e a normalização em ensaios como "The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies", em Arthur e Marilouise Kroker, orgs., *The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies* (Nova York: St. Martin's Press, 1993). Finalmente, a melhor fonte para experiências de transformações corporais e sexuais talvez sejam os romances de Kathy Acker; ver, por exemplo, *Empire ot the Senseless* (Nova York: Grove Press, 1988).
12. Sobre permutas póstumas de corpos, ver Judith Halberstam e Ira Livingston, "Introduction: Posthuman Bodies", em Judith Halberstam e Ira Livingston, orgs., *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), pp. 1-19; e Steve Shaviro, *The Cinematic Body* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). Para outra interessante exploração das permutas potenciais do corpo humano, ver Alphonso Lingis, *Foreign Bodies* (Nova York: Routledge, 1994). Ver também a arte da representação de Stelarc, como Stelarc, *Obsolete Body: Suspensions* (Davis, Calif.: J. P. Publications, 1984).
13. Os textos principais, que servem de base para uma série de obras realizadas por cima das fronteiras dos humanos, dos animais e das máquinas são Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Nova York: Routledge, 1991); e Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipus*, esp. pp. 1-8. Numerosos estudos foram publicados nos anos 90, especialmente nos Estados Unidos, sobre o potencial político do nomadismo e da transformação corporal. Para três dos mais interessantes exemplos feministas de perspectivas bem diferentes, ver Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Nova York: Columbia University Press, 1994); Camilla Griggers, *Becoming-Woman in Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); e Anna Camaiti Hostert, *Passing* (Roma: Castelvecchi, 1997).
14. Controle e mutação talvez sejam os temas definidores da ficção *cyberpunk*. Basta ver o texto seminal, William Gibson, *Neuromancer* (Nova York: Ace, 1984). As explorações mais fascinantes desses temas, entretanto, são encontradas nos romances de William Burroughs e nos filmes de David Cronenberg. Sobre Burroughs e Cronenberg, ver Steve Shaviro, *Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism* (Londres: Serpent's Tail, 1997), pp. 101-121.
15. Este conselho contra corpos normalizados e vidas normalizadas foi, talvez, o princípio central da prática terapêutica de Félix Guattari.
16. "O proletariado ... aparece como herdeiro do nômade no mundo ocidental. Não apenas muitos anarquistas invocaram temas nômades surgidos no Leste, mas a burguesia, acima de tudo, foi rápida em igualar proletários e nômades, comparando Paris a uma cidade assombrada por nômades." Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 558, nota 61.
17. Ver o ensaio de Antonio Negri sobre *Specters of Marx*, de Jacques Derrida, "The Specter's Smile", em Michael Spinker, org., *Ghostly Demarcations* (Londres: Verso, 1999), pp. 5-16.

3.1 OS LIMITES DO IMPERIALISMO

1. Para fontes relativas ao debate sobre o imperialismo de Kautsky a Lenin, ver a excelente bibliografia fornecida em Hans-Ulrich, org. *Imperialismus* (Colônia: Kiepenheuer und Witsch, 1970), pp. 443-459. Para os debates sobre o imperialismo que se desenvolveram entre as duas guerras mundiais e continuaram até a década de 1960, ver a bibliografia em Dieter Senghaas, org., *Imperialismus und strukturelle Gewalt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), pp. 379-403. Para um útil resumo em inglês dos debates, ver Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980).
2. Karl Marx, *Grundrisse*, tradução de Martin Nicolaus (Nova York: Vintage, 1973), p. 408; subseqüentemente citado no texto. Para a discussão de Marx sobre as "bar-

reiras" internas da produção capitalista, ver também *O capital*, vol. 3, tradução David Fernbach (Londres: Penguin, 1981), pp. 349-375.

3. O argumento seguinte levanta o espectro das teorias do *subconsumo*, que sustentam que a inabilidade de consumir todas as mercadorias produzidas é o defeito fatal do capitalismo e levará inevitavelmente ao seu colapso. Muitos economistas marxistas e não marxistas argumentaram, consistentemente, contra a idéia de que a tendência capitalista a produzir demais ou consumir de menos seja catastrófica. Para uma avaliação dos argumentos subconsumistas em Marx e Luxemburgo, ver Michael Bleaney, *Under-consumption Theories* (Nova York: International Publishers, 1976), pp. 102-119 e 186-201; e Ernest Mandel, Introdução a *O capital*, de Karl Marx, vol. 2, tradução de David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1977), pp. 69-77. Ver também a influente crítica de Nikolai Bukharin a Rosa Luxemburgo em *Imperialism and the Accumulation of Capital*, org. Kenneth Tarbuck, tradução de Rudolf Wichmann (Londres: Allen Lane, 1972), pp. 151-270. Deve-se destacar que a necessidade econômica baseada em cálculos quantitativos é às vezes a forma, mas não a essência, dos argumentos de Marx ou de Luxemburgo. Toda necessidade é, na realidade, histórica e social. O que Marx e Luxemburgo identificaram foi uma barreira econômica que ajuda a explicar que o capital tem sido historicamente impulsionado ou induzido a expandir-se, a sair de si mesmo e incorporar novos mercados aos seus domínios.
4. Para a análise de Marx sobre a teoria da abstinência do consumo capitalista, ver *O capital*, vol. 1, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), pp. 738-746, e *O capital*, 3:366.
5. "A massa total de mercadorias, o produto total, precisa ser vendida, tanto a porção que substitui o capital constante e variável como a que representa mais-valia. Se isso não acontecer, ou acontecer parcialmente, ou apenas a preços menores do que o preço de produção, então, apesar de o trabalhador ser com certeza explorado sua exploração não se realiza como tal para o capitalista, e pode até não envolver qualquer realização da mais-valia extraída." Marx, *O capital*, 3:352.
6. Ibid., 3:353.
7. Sobre a expansão de produção e de mercados, ver Marx, *Grundrisse*, p. 419; *O capital*, 1:910-911; 2:470-471; 3:349-355.
8. "A *verdadeira barreira* à produção capitalista é *o próprio capital*." Marx, *O capital*, 3:358.
9. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, tradução de Agnes Schwarzchild (Nova York: Monthly Review Press, 1968), pp. 365-366 e 467. A análise da acumulação capitalista feita por Luxemburgo, suas críticas a Marx, e sua teoria do colapso do capitalismo foram todas vigorosamente contestadas desde que seu livro apareceu. Para bons resumos das questões discutidas, ver a Introdução de Mandel a *O capital*, 2:11-79, especialmente pp. 62-69; Joan Robinson, Introdução a *The Accumulation of Capital*, de Luxemburg, pp. 13-28; e Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (Nova York: Oxford University Press, 1942), pp. 202-207.
10. Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, tradução de Miriam Kochan (Nova York: Harper and Row, 1973), p. 308.
11. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 358.
12. Ibid., p. 372.
13. Rudolf Hilferding, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, org. Tom Bottomore (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981), p. 314.
14. Marx e Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Londres: Verso, 1998), p. 40.
15. Sobre o desenvolvimento desigual e as diferenças geográficas da expansão capitalista, ver David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); e Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1984).
16. Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, p. 446.
17. "Como o poder do qual ele é a expressão mais global, o imperialismo não é uma noção que possa formar o objeto de uma definição explícita que se origina em conceitos econômicos. O imperialismo só pode ser compreendido com base numa teoria do Estado plenamente desenvolvida." Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, tradução de David Fernbach (Londres: New Left Books, 1979), p. 30.
18. Ver principalmente V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (Nova York: International Publishers, 1939), e *Notebooks on Imperialism*, vol. 39 de *Collected Works* (Moscou: Progress Publishers, 1977).
19. Ver Hilferding, *Finance Capital*, em particular pp. 183-235. A análise de Hilferding se baseia firmemente na teoria de Marx sobre a equalização da taxa geral de lucro pela competição; ver *O capital*, 3:273-301.
20. Karl Kautsky, "Zwei Schriften zum Umlernen", *Die Neue Zeit*, 30 de abril de 1915, p. 144. Trechos dos escritos de Kautsky estão incluídos em *Karl Kautsky: Selected Political Writings*, org. e tradução de Patrick Goode (Londres: Macmillan, 1983), pp. 74-96.
21. V. I. Lenin, "Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy", em *Collected Works* (Moscou: Progress Publishers, 1964), 22:103-107; citação p. 106. Ver também Lenin, *Imperialism*, pp. 111-122. Deve-se notar aqui que embora Lenin certamente tenha razão ao alegar que a posição de Kautsky é um afastamento do método de Marx quando ele ignora os conflitos potenciais e as oportunidades práticas da situação atual, a interpretação de Kautsky da tendência ao mercado mundial unificado de fato encontra ressonância na obra de

Marx, particularmente em seus artigos sobre o colonialismo na Índia, onde ele propôs uma tendência linear do desenvolvimento imperialista à formação de um mercado mundial. Ver sobretudo Karl Marx, "The Future of British Rule in India", em *Surveys from Exile*, vol. 2 de *Political Writings* (Londres: Penguin, 1973), pp. 319-325.

22. Lenin, "Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy", p. 107.
23. Ver Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin* (Padua: CLEUP, 1976).
24. Sobre a dívida de Lenin com Hobson, ver Giovanni Arrighi, *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, tradução de Patrick Camiller (Londres: Verso, 1978), pp. 23-27.
25. Cecil Rhodes, citado em Lenin, *Imperialism*, p. 79.
26. É particularmente importante dar crédito onde crédito deve ser dado hoje, quando parece que nos deparamos com numerosas versões de revisionismo histórico. Pobre Gramsci, comunista e militante acima de tudo, torturado e morto pelo fascismo e, em última instância, pelos patrões que financiaram o fascismo — pobre Gramsci que recebeu a dádiva de ser considerado o fundador de uma estranha noção de hegemonia que não deixa lugar para uma política marxista. (Ver, por exemplo, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* [Londres: Verso, 1985], especialmente pp. 65-71.) Precisamos nos defender dessas dádivas generosas!
27. Ver Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's "Capital"*, tradução de Peter Burgess (Londres: Pluto Press, 1977).
28. A respeito do volume perdido sobre o salário, ver Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, tradução de Harry Cleaver, Michael Ryan e Maurizio Viano (Nova York: Autonomedia, 1991), pp. 127-150; e Michael Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (Londres: Macmillan, 1992). Sobre a questão da existência de uma teoria marxista do estado, ver o debate entre Norberto Bobbio e Antonio Negri em Norberto Bobbio, *Which Socialism?* (Cambridge: Polity Press, 1987).
29. Marx, *Grundrisse*, p. 408.
30. Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, tradução de Patricia Ranum (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 64.

CICLOS

1. "Eu às vezes me canso como qualquer um do *slogan* 'pós-moderno', mas quando sou tentado a me arrepender da minha cumplicidade com ele, a lamentar seu mau uso e sua notoriedade, e a concluir com relutância que ele levanta mais problemas do que resolve, paro um pouco para pensar se existe outro conceito que possa dramatizar os problemas com a mesma eficácia e economia." Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), p. 418.
2. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (Londres: Verso, 1994).
3. Ibid., p. 332.

3.2 GOVERNABILIDADE DISCIPLINAR

1. Ver James Devine, "Underconsumption, Over-investiment, and the Origins of the Great Depression", *Review of Radical Political Economics*, 15, nº 2 (verão de 1983), 1-27. Sobre a crise econômica de 1929, ver também a análise clássica de John Kenneth Galbraith, *The Great Crash, 1929* (Boston: Houghton Mifflin, 1954), que se concentra na especulação como causa da crise; e, mais recentemente, Gérard Duménil e D. Lévy, *La Dynamique du capital: un siécle d'économie americaine* (Paris: PUF, 1996). Mais genericamente, sobre os problemas teóricos legados pela crise de 1929 à economia política do século XX, ver Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, tradução de David Fernbach (Londres: New Left Books, 1979); e Robert Boyer e Jacques Mistral, *Accumulation, inflation, crises* (Paris: PUF, 1978).
2. John Maynard Keynes foi talvez a pessoa de maior perspicácia na Conferência de Versalhes. Já na conferência, e mais tarde em seu ensaio "As conseqüências econômicas da paz", ele denunciou o egoísmo político dos vitoriosos que se tornaria um dos fatores que levaram à crise econômica da década de 1920.
3. Esse tipo de interpretação da crise econômica e política de 1929 deve ser comparado, vigorosamente, com conceitos historiográficos "revisionistas" ao estilo de François Furet, Ernst Nolte e Renzo De Felice. Ele demonstra a grande importância do elemento *econômico* na definição das escolhas políticas do século XX. As histórias revisionistas, ao contrário, interpretam os desenvolvimentos do século como uma progressão linear de idéias geralmente propostas em oposição dialética, com o fascismo e o comunismo como pólos definidores. Ver, por exemplo, François Furet, *Le Passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont, 1995), especialmente o capítulo no qual ele discute a relação entre comunismo e fascismo (pp. 189-248).
4. Ver Jon Halliday, *A Political History of Japanese Capitalism* (Nova York: Pantheon, 1975), pp. 82-133.
5. É acima de tudo a historiografia "liberal" de autores como Arthur Meier Schlesinger

que tem insistido nas características sintéticas do progressismo americano. Ver seu *Political and Social Growth of the American People, 1865-1940*, 3ª edição (Nova York: Macmillan, 1941). Ver também Arthur Ekirch, Jr., *Progressivism in America: A Study of the Era from Theodore Roosevelt to Woodrow Wilson* (Nova York: New Viewpoints, 1974).

6. Este é o desenvolvimento central traçado por Michel Aglietta em *A Theory of Capitalist Regulation*, e por Benjamin Coriat em *L'atelier et le chronomètre* (Paris: Christian Bourgois, 1979). Ver também Antonio Negri, "Keynes and the Capitalist Theory of the State", em Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 23-51; e "Crisis of the Plannet-State: Communism and Revolutionary Organisation", em *Revolution Retrieved* (Londres: Red Notes, 1988), pp. 91-148. Uma boa análise do New Deal e keynesianismo é também encontrada em Suzanne de Brunhoff, *The State, Capital, and Economic Policy*, tradução de Mike Sonenscher (Londres: Pluto Press, 1978), pp. 61-80.
7. A noção de disciplina desenvolvida por Michel Foucault certamente tem um foco diferente da que usamos aqui, mas estamos nos referindo às mesmas práticas e à mesma globalidade de aplicação. As principais preocupações teóricas de Foucault são que a disciplina é disposta por meio de arquiteturas institucionais, que o poder da disciplina está localizado não numa fonte central mas nas formações capilares em seu ponto de exercício, e que as subjetividades são produzidas internalizando-se a disciplina e realizando-se suas práticas. Tudo isso é igualmente válido para nossas considerações. Mas nos concentramos principalmente em como as práticas e relações de disciplinaridade que se originam no regime fabril chegaram a cobrir todo o terreno social como mecanismo de produção e de governo, ou seja, como regime de produção social.
8. O texto fundamental que descreve esse desenvolvimento e antecipa seus resultados é Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tradução de John Cumming (Nova York: Herder and Herder, 1972), escrito em meados da década de 1940. Numerosas obras continuaram a descrever a sociedade disciplinar e seu implacável desenvolvimento como "sociedade biopolítica", obras surgidas de diferentes tradições culturais e intelectuais mas totalmente coerentes na definição da tendência. Para os dois pólos mais fortes e mais inteligentes desse campo de estudos, ver Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), para o que se poderia chamar de pólo anglo-germânico; e Michael Foucault, *Discipline and Punish*, tradução de Alan Sheridan (Nova York: Pantheon, 1977), para o pólo latino.
9. Freda Kirchwey, "Program of Action", *Nation*, 11 de março de 1944, pp. 300-305; citado em Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, tradução de Arthur Goldhammer (Chicago: university of Chicago Press, 1983), p. 103.
10. Sobre a expansão do modelo do New Deal para outros países dominantes depois da Segunda Guerra Mundial, ver Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* (Nova York: Random House, 1987), pp. 347-437; e Franz Schurmann, *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics* (Nova York: Pantheon, 1974).
11. Sobre a história do processo de descolonização em geral, ver Marc Ferro, *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendences, XIIIe-XXe siècle* (Paris: Seuil, 1994); Frank Ansprenger, *The Dissolution of the Colonial Empires* (Londres: Routledge, 1989); e R. F. Holland, *European Decolonization, 1918-1981* (Londres: Macmillan, 1985).
12. Sobre o efeito da hegemonia dos EUA nas lutas de descolonização, ver Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso, 1994), pp. 69-75; e François Chesnais, *La mondialisation du capital*, ed. rev. (Paris: Syros, 1997).
13. Harry S. Truman, *Public Papers* (Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1947), p. 176; citado em Richard Freeland, *The Truman Doctrine and the Origins of McCarthyism* (Nova York: Schocken, 1971), p. 85. Sobre as rígidas divisões ideológicas bipolares impostas pela guerra fria, ver novamente Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, pp. 373-395; e Schurmann, *The Logic of World Power*.
14. Sobre a descentralização da produção industrial e de serviços (junto com centralização do comando), ver dois livros de Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), especialmente pp. 127-133; e *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 22-34. Mais genericamente, sobre a mobilidade do capital e os fatores de compensação ou de limitação, ver David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 417-422.
15. Ver Wladimir Andreff, *Les Multinationales globales* (Paris: La Découverte, 1995); e Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies* (Nova York: Free Press, 1995).
16. Sobre as resistências de camponeses à disciplina capitalista, ver James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 235 e *passim*.
17. Sobre os projetos econômicos de modernização na China de Mao, ver Maurice Meisner, *Mao's China and After*, 2ª ed. (Nova York: Free Press, 1986), pp. 113-139.
18. Robert Sutcliffe, por exemplo, escreve: "Nenhum país importante até agora enri-

queceu sem se industrializar... Mais riqueza e melhor padrão de vida em qualquer sistema político estão intimamente ligados à industrialização." Robert Sutcliffe, *Industry and Underdevelopment* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1971).

19. Sobre o fordismo global e periférico, ver principalmente Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*, tradução de David Marcey (Londres: Verso, 1987); e "Towards a Global Fordism?" *New Left Review*, nº 132 (1982), 33-47. Sobre a recepção da obra de Lipietz entre economistas anglo-americanos, ver David Ruccio, "Fordismo on a World Scale: International Dimensions of Regulation", *Review of Radical Political Economics*, 21, nº 4 (inverno de 1989), 33-53; e Bob Jessop, "Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation", in Michael Storper and Allen Scott, orgs., *Pathways to Industrialization and Regional Development* (Londres: Routledge, 1992), pp. 46-69.
20. Ver, por exemplo, Giovanni Arrighi e John Saul, "Socialism and Economic Development in Tropical Africa", em *Essays on the Political Economy of Africa* (Nova York: Monthly Review Press, 1973), pp. 11-43; John Saul, "Planning for Socialism in Tanzania", em Uchumi Editorial Board, org., *Towards Socialist Planning* (Dar Es Salaam: Tanzania Publishing House, 1972), pp. 1-29; e Terence Hopkins, "On Economic Planning in Tropical Africa", *Co-existence*, 1, nº 1 (maio de 1964), 77-88. Para dois exemplares de falhas das estratégias e planejamentos na África (mas ambos sempre incluindo a possibilidade de um desenvolvimento socialista "alternativo"), ver Samir Amin, *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure* (Londres: Zed Books, 1990), especialmente pp. 7-74; e Claude Ake, *Democracy and Development in Africa* (Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1996).
21. Para um interessante relato pessoal da Conferência de Bandung e seu significado, ver Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference* (Nova York: World, 1956). Os principais discursos proferidos na conferência estão incluídos em George McTurnan Kahin, *The Asian-African Conference* (Ithaca: Cornell University Press, 1956). Sobre o movimento dos não-alinhados, ver Leo Mates, *Nonalignment: Theory and Current Policy* (Belgrado: Institute for International Politics and Economics, 1972); e M. S. Rajan, *Nonalignment and Nonalignment Movement* (Nova Délhi: Vikas Publishing, 1990).
22. Sobre nomadismo e a constituição de subjetividades, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), especialmente pp. 351-423.
23. Sobre a subordinação formal e real em Marx, ver principalmente Karl Marx, *O capital*, vol. 1, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), pp. 1019-38.

ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

1. Karl Marx, *O capital*, vol. 1, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), p. 918.
2. Ver principalmente Samir Amin, *Accumulation on a World Scale*, tradução de Brian Pearce (Nova York: Monthly Review Press, 1974); e Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nova York: Monthly Review Press, 1967).

3.3 RESISTÊNCIA, CRISE, TRANSFORMAÇÃO

1. Sobre a crise e a reestruturação da produção capitalista nas décadas de 1960 e 1970, ver Michael Piore e Charles Sabel, *The Second Industrial Divide* (Nova York: Basic Books, 1984). Sobre a crise financeira e econômica, ver Robert Boyer e Jacques Mistral, *Accumulation, inflation, crises* (Paris: PUF, 1978).
2. Ver Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis", em *Revolution Retrieved* (Londres: Red Notes, 1988), pp. 43-90.
3. Ver os ensaios históricos "Do You Remember Revolution?", escrito coletivamente, e "Do You Remember Counter-revolution?" de Paolo Virno em Paolo Virno e Michael Hardt, orgs., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 225-259. Ver também Paolo Carpignano, "Note su classe operaia e capitale in American negli anni sessanta", em Sergio Bologna, Paolo Carpignano e Antonio Negri, *Crisi e organizzazione operaia* (Milão: Feltrinelli, 1976), pp. 73-97.
4. Sobre a "explosão do estado do bem-estar social na década de 1960", ver Frances Fox Piven e Richard Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare* (Nova York: Pantheon, 1971), em particular pp. 183-199. Ver também Piven e Cloward, *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and its Consequences* (Nova York: Pantheon, 1982).
5. Ver Luciano Ferrari Bravo, "Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", em Luciano Ferrari Bravo, org., *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Milão: Feltrinelli, 1975), pp. 7-70.
6. Claude Ake chega a ponto de caracterizar todo o sistema capitalista mundial como um conflito entre "países burgueses"e "países proletários" em *Revolutionary Pressures in Africa* (Londres: Zed Books, 1978), p. 11.
7. Esta perspectiva terceiro-mundista está implícita em grande parte dos escritos de Immanuel Wallerstein, Andre Gunder Frank e Samir Amin.
8. Para o relato histórico completo dos eventos e protagonistas da Conferência de Bretton Woods, ver Armand Van Dormael, *Bretton Woods: Birth of a Monetary System* (Londres: Macmillan, 1978). Para um relato histórico que dá uma visão

mais ampla dos abrangentes preparativos dos EUA para a hegemonia no período do pós-guerra ao propor o planejamento econômico em Bretton Woods juntamente com o planejamento político em Dumbarton Oaks, ver George Schild, *Bretton Woods and Dumbarton Oaks: American Economic and Political Postwar Planning in the Summer of 1944* (Nova York: St. Martin's Press, 1995).

9. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso, 1994), p. 278-279.
10. Sobre a crise financeira internacional que começa na década de 1970 com o colapso dos mecanismos de Bretton Woods, ver Peter Coffey, *The World Monetary Crisis* (Nova York: St. Martin's Press, 1974); e Arrighi, *The Long Twentieth Century*, pp. 300-324.
11. Sobre as finanças do eurodólar como elemento da crise, ver Jeffry Frieden, *Banking on the World: The Politics of American International Finance* (Nova York: Harper and Row, 1987), pp. 122.
12. Sobre a conversibilidade do dólar e a manobra de Nixon em 1971, ver David Calleo e Benjamin Rowland, *America and the World Political Economy: Atlantic Dreams and National Realities* (Bloomington: Indiana University Press, 1973), pp. 87-117; e Coffey, *The World Monetary Crisis*, pp. 25-42.
13. Sobre os limites do fordismo, e a necessidade que tem o capital de encontrar um esquema pós-fordiano de produção e acumulação, ver Benjamin Coriat, *L'Atelier et le robot: essai sur le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique* (Paris: Christian Bourgois, 1990).
14. Fredric Jameson sustenta que as lutas sociais da década de 1960 no Primeiro Mundo, particularmente nos Estados Unidos e na França, seguiram a linha (e até derivam) dos poderosos movimentos de descolonização e libertação no Terceiro Mundo durante as décadas de 1950 e 1960. Ver Fredric Jameson, "Periodizing the 60s", em *Ideologies of Theory: Essays, 1971-1986* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 2:178-208, especialmente pp. 180-186.
15. Ver Giovanni Arrighi, "Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labor Movement", em Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, *Transforming the Revolution: Social Movements and the World System* (Nova York: Monthly Review Press, 1990), 54-95.
16. Robin Kelley faz um relato exemplar da dinâmica da recusa do proletariado e da criação de formas alternativas de vida em sua bela história da classe operária negra dos EUA, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (Nova York: Free Press, 1994).
17. No pensamento ecológico, também, pelo menos em seus paradigmas mais produtivos, podemos ver claramente que a "natureza" em questão é tanto humana quanto não humana; a ecologia envolve não apenas a preservação de coisas, mas a produção de relações e a produção de subjetividades também. Ver Félix Guattari, *Les Trois écologies* (Paris: Galilée, 1989); e Verena Andermatt Conley, *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought* (Londres: Routledge, 1997). Franco Piperno continua sua linha "ecológica" de pensamento, se bem que num registro diferente, em *Elogio dello spirito pubblico meridionale* (Roma: Manifestolibri, 1997).
18. Em seu esforço para julgar a importância e os limites reais do "lado de fora", Rosa Luxemburgo pode ter sido o primeiro grande pensador ecológico do século XX. Os melhores exemplos de pensamento ecológico marxista em autores como André Gorz e James O'Connor adotam uma forma de argumento similar à posição antiimperialista de Luxemburgo (apesar de sua obra não derivar diretamente da dela): a produção capitalista implica necessariamente uma expansão para dentro da natureza e sua destruição, o que não somente tem conseqüências trágicas para a vida no planeta como também solapa a futura viabilidade do próprio capitalismo. Para André Gorz, ver *Ecology as Politics*, tradução de Patsy Vigderman e Jonathan Cloud (Boston: South End Press, 1980); para James O'Connor, ver "Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction", *Capitalism, Nature, Socialism*, 1, nº 1 (1989), 11-38.
19. "O capitalismo tardio aparece como um período no qual todos os ramos da economia estão plenamente industrializados pela primeira vez; ao que se pode acrescentar ... a crescente mecanização da superestrutura." Ernest Mandel, *Late Capitalism*, tradução de Joris De Bres (Londres: Verso, 1978), pp. 190-191.
20. "Este capitalismo mais puro da nossa época elimina, assim, os enclaves de organização pré-capitalista que tinha até agora tolerado e explorado de maneira tributária." Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1990), p. 36.
21. Não estamos sugerindo que o capital possa perpetuamente, por meio de avanços tecnológicos, harmonizar sua relação destrutiva com o ambiente (humano e não humano). O que o avanço tecnológico pode fazer é mudar o terreno do conflito e adiar a crise, mas limites e antagonismos persistem.
22. Stanley Aronowitz faz uma reavaliação útil da panóplia de movimentos sociais nos Estados Unidos na década de 1960 em *The Death and Rebirth of American Radicalism* (Londres: Routledge, 1996), pp. 57-90.
23. Outra vez, ver Kelley, *Race Rebels*, especialmente pp. 17-100 sobre a história oculta da resistência.
24. Sobre a história das recusas apresentadas por movimentos feministas americanos nas décadas de 1960 e 1970, ver Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).
25. Ver, por exemplo, Judith Butler, "Merely Cultural", *New Left Review*, nº 227 (janeiro-fevereiro de 1998), 33-44. O texto mais influente para a interpretação dos "no-

vos movimentos sociais" nessas linhas é *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (Londres: Verso, 1985).

26. Ver Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century*, tradução de James Newell (Oxford: Polity Press, 1989).
27. Fredric Jameson, por exemplo, sustenta que o colapso da União Soviética foi "devido, não ao seu fracasso, mas ao seu sucesso, pelo menos no que diz respeito à modernidade". Ver seu "Actually Existing Marxism", em Saree Makdisi, Cesare Casarino e Rebecca Karl, orgs., *Marxism Beyond Marxism* (Londres: Routledge, 1996), pp. 14-54; citação p. 43. Mais genericamente, sobre como a propaganda na guerra fria (dos dois lados) nos cegou para os movimentos reais de história social no regime soviético, ver Moshe Lewin, *The Making of the Soviet System* (Nova York: Pantheon, 1985).
28. Ver Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed*, tradução de Max Eastman (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1937); e Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre* (Paris: Fayard, 1981). Ver também uma série de artigos de Denis Berger sobre o colapso da União Soviética, "Perestroïka: la révolution réellement existante?" *Futur antérieur*, nº 1 (1990), 53-62; "Que reste-t-il de la perestroïka?" *Futur antérieur*, nº. 6 (1991), 15-20; e "L'Unione Soviétique à l'heure du vide", *Futur antérieur*, nº 8 (1991), 5-12.
29. Parece-nos que se pode desenvolver um argumento paralelo sobre as mudanças nas práticas sociais do proletariado chinês na era pós-maoísta que levaram ao movimento da "febre cultural" na década de 1980. Ver Xudong Zhang, *Chinese Modernism in the Era of Reforms* (Durham: Duke University Press, 1997). Zhang torna clara a fabulosa criatividade liberada durante esse período.

3.4 PÓS-MODERNIZAÇÃO

1. Os textos que estabelecem os termos de uma vasta literatura de debates sobre a periodização das fases da produção moderna são Daniel Bell, *Coming of Post-industrial Society* (Nova York: Basic Books, 1973); e Alain Touraine, *Post-industrial Society*, tradução de Leonard Mayhew (Nova York: Random House, 1971).
2. Ver Manuel Castells e Yuko Aoyama, "Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920-90", *International Labour Review*, 133, no. 1 (1994), 5-33; citação p. 13.
3. Sobre as falsas analogias históricas que contribuíram para a crise da dívida de países do Terceiro Mundo, ver Cheryl Payer, *Lent and Lost: Foreign Credit and Third World Development* (Londres: Zed Books, 1991).
4. As clássicas apresentações das teorias de subdesenvolvimento e dependência são Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nova York: Monthly Review Press, 1967); e Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Para uma crítica concisa dos argumentos de estágios de desenvolvimento, ver Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 3-5.

5. O discurso do desenvolvimento era uma ilusão, mas uma ilusão real e efetiva que estabeleceu suas próprias estruturas e instituições de poder através do mundo "desenvolvido". Sobre a institucionalização do desenvolvimento, ver Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 73-101.
6. Para uma crítica da ideologia desenvolvimentista de teorias da dependência, ver ibid., pp. 80-81.
7. Ver, por exemplo, Claude Ake, *A Political Economy of Africa* (Harlow, Essex: Longman, 1981), p. 136. Este é também o arcabouço geral apresentado na obra de Andre Gunder Frank e Samir Amin.
8. Robert Musil, *The Man without Qualities*, tradução de Sophie Wilkins (Nova York: Knopf, 1995), 2:367.
9. François Bar, "Information Infrastructure and the Transformation of Manufacturing", em William Drake, org., *The New Information Infrastructure: Strategies for U. S. Policy* (Nova York: Twentieth Century Fund Press, 1995), pp. 55-74; citação p. 56.
10. Ver Robert Chase e David Garvin, "The Service Factory", em Gary Pisano e Robert Hayes, orgs., *Manufacturing Renaissance* (Boston: Harvard Business School Press, 1995), pp. 35-45.
11. Ver Castells e Aoyama, "Paths towards the Informational Society", pp. 19-28.
12. Manuel Castells descreve as regiões mais subordinadas da economia global como "Quarto Mundo". Ver seu ensaio "The Informational Economy and the New International Division of Labor", em Martin Carnoy, Manuel Castells, Stephen Cohen e Fernando Henrique Cardoso, *The New Global Economy in the Information Age* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), pp. 15-43.
13. Castells e Aoyama, "Paths towards the Informational Society", p. 27.
14. Pierre Levy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace* (Nova York: Plenum Press, 1997).
15. Sobre a comparação entre os modelos fordiano e toyotista, ver Benjamin Coriat, *Penser à l'envers: travail et organisation dans l'entreprise japonaise* (Paris: Christian Bourgois, 1994). Para uma breve história dos primeiros desenvolvimentos dos métodos de produção da Toyota, ver Kazuo Wada, "The Emergence of the 'Flow Production' Method in Japan", em Haruhito Shiomi e Kazuo Wada, orgs., *Fordism*

Transformed: The Development of Production Methods in the Automobile Industry (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 11-27.

16. Estamos pensando basicamente na divisão conceptual de Jürgen Habermas entre ação comunicativa e ação instrumental em obras como *The Theory of Communicative Action*, tradução de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Para uma excelente crítica dessa divisão habermasiana, ver Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona, Suíça: Casagrande, 1995), pp. 29-34.
17. Para definição e análise do trabalho imaterial, ver Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labor", em Paolo Virno e Michael Hardt, orgs., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 133-147. Ver também a nota de glossário sobre o trabalho imaterial no fim da mesma coleção, p. 262.
18. Peter Drucker entende a passagem para a produção imaterial em termos extremos. "O recurso econômico básico — 'o meio de produção', para usar o termo dos economistas — já não é o capital, nem os recursos naturais (a 'terra' dos economistas), nem 'trabalho'. *É e será o conhecimento.*" Peter Drucker, *Post-capitalist Society* (Nova York: Harper, 1993), p. 8. O que Drucker não compreende é que o conhecimento não é dado, mas produzido, e que sua produção implica novos tipos de meios de produção e trabalho.
19. Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism* (Nova York: Knopf, 1991), p. 177. O mais importante para Reich é, de fato, que vantagem — e finalmente predomínio nacional — será conseguida na economia global nas linhas dessas novas divisões, por intermédio da distribuição geográfica dessas tarefas de alto — e baixo — valor.
20. Ver Karl Marx, *O capital*, vol. 1, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), pp. 131-137.
21. Ver Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1987), especialmente pp. 78-88.
22. Em sua época Marx concebeu a cooperação como resultado das ações do capitalista, que funcionava como um maestro de orquestra ou um general, dispondo de forças produtivas e ordenando-as num esforço comum. Ver *O capital*, 1:439-454. Para uma análise da dinâmica contemporânea de cooperação social e produtiva, ver Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century*, tradução de James Newell (Oxford: Polity Press, 1989).
23. Ver Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).
24. Sobre redes de empresas, ver Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 151-200.
25. Bill Gates, *The Road Ahead* (Nova York: Viking, 1995), p. 158.

26. Bom número de especialistas italianos interpretam a descentralização da produção em rede nas empresas de pequeno e médio porte do norte da Itália como uma oportunidade de criar novos circuitos de *trabalho autônomo*. Ver Sergio Bologna e Andrea Fumagalli, orgs., *Il lavoro autonomo di seconda generazione: scenari del postfordismo in Italia* (Milão: Feltrinelli, 1997).
27. Sobre o crescimento dos "serviços de produção" em centros concentrados de controle, ver Sassen, *The Global City*, pp. 90-125.
28. Peter Cowhey, "Building the Global Information Highway: Toll Booths, Construction Contracts, and Rules of the Road", em William Drake, org., *The New Information Infrastructure* (Nova York: Twentieth Century Fund Press, 1995), pp. 175-204; citação p. 175.
29. Sobre estruturas rizomáticas e arbóreas, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 3-25.
30. Sobre as falsas promessas igualitárias da "superestrada da informação" nos Estados Unidos, ver Herbert Schiller, *Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America* (Nova York: Routledge, 1996), especialmente pp. 75-89. Para uma análise mais global da distribuição desigual de informação e tecnologia, ver William Wresch, *Disconnected: Haves and Have-Nots in the Information Age* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996).

3.5 CONSTITUIÇÃO MISTA

1. Para uma análise dos trechos da obra de Marx e Engels sobre a teoria do Estado, ver Antonio Negri, "Communist State Theory", em Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 139-176.
2. Ver M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, 2ª ed. (Londres: Macmillan, 1993). A complexa relação entre a administração holandesa, as autoridades javanesas tradicionais e as potências econômicas no começo do século XX é magnificamente descrita nos quatro volumes do romance histórico de Pramoedya Ananta Toer, *The Buru Quartet*, tradução de Max Lane (Londres: Penguin Books, 1982-1992).
3. Ver Brian Gardner, *The East India Company* (Londres: Rupert Hart-Davis, 1971); e Geoffrey Wheatcroft, *The Randlords* (Nova York: Atheneum, 1986).
4. Marx sustenta que a maior concentração e centralização de capital atuou contra as forças de competição e foi um processo destrutivo para o capital. Ver Karl Marx, *O capital*, vol. 3, tradução de David Fernbach (Londres: Penguin, 1981), pp. 566-573. Lenin desenvolveu este argumento em sua análise da fase de monopólio do

capital: monopólios destroem a competição, que é o alicerce do desenvolvimento capitalista. Ver V. I. Lenin, *Imperialim: The Highest Stage of Capitalism* (Nova York: International Publishers, 1939), pp. 16-30.

5. Ver, por exemplo, Richard Barnet e John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (Nova York: Simon and Schuster, 1994).
6. O conceito de "autonomia do político", que pertence à tradição da teologia política, recebeu sua primeira grande definição do teólogo político Thomas Hobbes. O conceito foi elevado a alturas ainda maiores por Carl Schmitt; ver principalmente *The Concept of the Political*, tradução de George Schwab (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1976); e *Verfassungslere*, 8ª ed. (Berlim: Duncker & Humblot, 1993). Compreende-se o político, aqui, como o fundamento de toda relação social e a avaliação ou "decisão" originária que constrói a esfera de poder e assim garante o espaço da vida. É interessante notar que a concepção do político de Schmitt está inevitavelmente ligada à definição jurídica do Estado-nação e ao inconcebível lado de fora de seus domínios. O próprio Schmitt parece reconhecer este fato depois de ter testemunhado a catástrofe do Estado-nação alemão. Ver Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum* (Colônia: Greven Verlag, 1950). A consideração mais extensa da concepção do político de Schmitt que conhecemos está contida em Carlo Galli, *Genealogia della politica: C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bolonha: Il Mulino, 1996). A crítica do conceito da "autonomia do político" de Schmitt deveria aplicar-se também às diversas posições que de certa maneira derivam do seu pensamento. Em dois extremos podemos citar Leo Strauss, que tentou apropriar-se do conceito de Schmitt sob seu próprio conceito liberal de direito natural, e Mario Tronti, que procurou encontrar na autonomia do político um terreno que pudesse suportar um acordo com forças políticas liberais num período em que partidos comunistas da Europa Oriental atravessavam uma crise profunda. Para a interpretação feita por Strauss do texto de Schmitt e sua ambígua relação, ver Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, tradução de J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Para Tronti, ver *L'autonomia del politico* (Milão: Feltrinelli, 1977).
7. Há numerosas e excelentes críticas da mídia e sua pretensa objetividade. Para dois bons exemplos, ver Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (Nova York: Pantheon, 1981); e Edward Hermann e Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (Nova York: Pantheon, 1988).
8. Ver, por exemplo, Elise Boulding, "IGOs, the UN, and International NGOs: The Evolving Ecology of the International System", em Richard Falk, Robert Johansen e Samuel Kim, orgs., *The Constitutional Foundations of World Peace* (Albany: SUNY Press, 1993), pp. 167-188; citação p. 179.
9. Para caracterizações das atividades de vários tipos de ONGs, ver John Clark, *Democratizing Development: The Role of Voluntary Organizations* (West Hartford, Conn.: Kumarian Press, 1990); Lowell Livezey, *Nongovernmental Organizations and the Ideas of Human Rights* (Princeton: The Center of International Studies, 1988); e Andrew Natsios, "NGOs and the UN System in Complex Humanitarian Emergencies: Conflict or Cooperation?" em Peter Diehl, org., *The Politics of Global Governance: International Organizations in an Independent World* (Boulder: Lynne Reiner, 1997), pp. 287-303.
10. James Petras, "Imperialism and NGOs in Latin America", *Monthly Review*, 49 (dezembro de 1997), 10-27.
11. Ver Políbio, *The Rise of the Roman Empire*, tradução de Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), Livro VI, pp. 302-352.
12. Ver G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).
13. Sobre a transformação de um modelo de corpos num modelo funcional na Constituição dos EUA, ver Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milão: Sugarco, 1992), capítulo 5, pp. 165-222.
14. É interessante notar que, pelo menos desde o constitucionalismo da República de Weimar, a tradição européia continental de pensamento constitucional também adotou esses princípios, que se presumia pertencerem apenas ao mundo anglo-saxônico. Os textos fundamentais para a tradição alemã nesse sentido são Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (Munique: Duncker & Humblot, 1918); Hugo Preuss, *Staat, Recht und Freiheit* (Tübingen: Mohr, 1926); e Hermann Heller, *Die Souveranität* (Berlim: W. de Gruyter, 1927).
15. Geralmente as análises que vêm da esquerda são as que insistem com mais veemência em que a gênese do Império ativa as "más" formas de governo. Ver, por exemplo, Étienne Balibar, *La Crainte des masses* (Paris: Galilée, 1997), um livro que em outros aspectos é extremamente aberto à análise dos novos processos de produção (em massa) de subjetividade.
16. Para uma análise desses processos e uma boa discussão da bibliografia relevante, ver Yann Moulier Boutang, "La revanche des externalités: globalisation des économies, externalités, mobilité, transformation de l'économie et de l'intervention publique", *Futur antérieur*, nº 39-40 (outono de 1997), pp. 85-115.
17. Deveria estar claro pelo que dissemos até agora que a condição teórica subjacente a nossa hipótese tem de envolver uma análise radicalmente revista da reprodução. Em outras palavras, qualquer concepção teórica que veja na reprodução simplesmente uma parte da circulação de capital (como o têm feito a economia

clássica, a teoria marxista e teorias neoclássicas) não pode lidar criticamente com as condições da nossa nova situação, particularmente aquelas que resultam de relações político-econômicas do mercado mundial na pós-modernidade. Nossa descrição do biopoder na Seção 1.2 é o começo dessa análise revista da reprodução. Para a definição de alguns elementos fundamentais que dizem respeito à integração do trabalho, do afeto e do biopoder, ver Antonio Negri, "Value and Affect" e Michael Hardt, "Affective Labor", *boundary2*, 26, nº 2 (verão de 1999).

18. Referimo-nos outra vez à obra de Michel Foucault e à interpretação dela feita por Gilles Deleuze. Ver nossa discussão na Seção 1.2.
19. Esta primeira variável e a análise do funcionamento da rede em termos constitucionais dizem respeito em certos sentidos às várias teorias autopoiéticas de redes. Ver, por exemplo, a obra de Humberto Maturana e Francisco Varela. Para uma excelente análise da teoria dos sistemas no contexto das teorias pós-modernas, ver Cary Wolfe, *Critical Environments* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).
20. Os vários avanços em teorias de sistemas contribuem também para nossa compreensão desta segunda variável. A obra de Niklas Luhmann foi a que mais influenciou na análise de sistemas autoprodutivos em termos de filosofia legal e social.
21. Jameson oferece uma excelente crítica da "concepção de cultura de massa como pura manipulação". Ele argumenta que apesar de a cultura de massa ser "administrada" ela contém possibilidades utópicas. Ver Fredric Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture", em *Signatures of the Visible* (Nova York: Routledge, 1992), pp. 9-34.
22. Ver Guy Debord, *Society of the Spectacle*, tradução de Donald Nicholson-Smith (Nova York: Zone Books, 1994); e *Comments on the Society of the Spectacle* (Londres: Verso, 1990).
23. Fredric Jameson, "Totality as Conspiracy", em *The Geopolitial Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), pp. 9-84.
24. Thomas Hobbes, *Leviathan*, org., C. B. Macpherson (Londres: Penguin, 1968), p. 200.
25. Ver Brian Massumi, org., *The Politics of Everyday Fear* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

3.6 SOBERANIA CAPITALISTA

1. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, tradução de Robert Hurley, Mark Lane e Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 224.
2. Sobre a concepção do axiomático do capital, de Deleuze e Guattari, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tradução de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 452-473.
3. Robert Blanché, *Axiomatics*, tradução de G. B. Keene (Nova York: Free Press of Glencoe, 1962), pp. 30-31.
4. Existe, é claro, um elemento de transcendência e segmentação que é essencial ao funcionamento do capital, e que é a exploração de classes. Esta é uma fronteira, por mais flexível ou indiscernível que às vezes seja, que o capital precisa manter em toda a sociedade. Divisões de classe continuam a ser efetivas de um modo central nas novas segmentações que investigamos mais adiante nesta seção.
5. Ver Michel Foucault, "La 'Gouvernementalité'", em *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:635-657; e *Il faut defendre la société* (Paris: Seuil/Gallimard, 1997).
6. Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 257-259.
7. Ver Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, nº 45 (inverno de 1995), 27-44.
8. Para uma excelente explicação da concepção do diagrama, de Foucault, ver Gilles Deleuze, *Foucault*, tradução de Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 34-37.
9. Sobre a relação entre identidade e pertencer na constituição de uma subjetividade "qualquer", ver Giorgio Agamben, *The Coming Community*, tradução de Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
10. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, tradução de Agnes Schwarzchild (Nova York: Monthly Review Press, 1968), p. 446.
11. A obra clássica a esse respeito é *Accumulation on a World Scale*, de Samir Amin, tradução de Brian Pearce (Nova York: Monthly Review Press, 1974).
12. Ver Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (Londres: Verso, 1990), pp. 221-263.
13. Michel Aglietta demonstrou claramente em termos estruturais os poderes violentos e ditatoriais dos regimes monetários. Ver seu *La Violence de la monnaie* (Paris: PUF, 1982). Ver também os ensaios em Werner Bonefeld e John Holloway, orgs., *Global Capital, National State, and the Politic of Money* (Londres: Macmillan, 1995).

4.1 VIRTUALIDADES

1. Sobre este estilo de teorização política, ver C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Nova York: Oxford University Press, 1962); e Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977).
2. Sobre a relação imanente entre política e ontologia, ver Antonio Negri, *The Savage*

Anomaly, tradução de Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991); e Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, em *The Chief Works of Spinoza*, vol. 1, tradução de R. H. M. Elwes (Nova York: Dover Press, 1951), pp. 1-278.

3. Sobre o direito e a lei pós-modernos, ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), capítulo 6, pp. 217-261.
4. Ver Rémi Brague, *Du Temps chez Platon et Aristote* (Paris: PUF, 1982).
5. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, tradução de A. V. Miller (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, 1989), pp. 327-385.
6. A medida de valor significa sua exploração ordenada, a norma de sua divisão social, e sua reprodução capitalista. Certamente Marx vai além de Marx, e nunca se pode pretender que suas discussões de trabalho e valor sejam apenas um discurso sobre medida: além do valor, o trabalho é sempre o poder vivo do ser. Ver Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx", em Saree Makdisi, Cesare Casarino e Rebecca Karl, orgs., *Marxism Beyond Marxism* (Nova York: Routledge, 1996), pp. 149-180.
7. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tradução de Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1985), p. 119 (1129b30).
8. Sobre o virtual, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, tradução de Hugh Tomlinson e Graham Burchell (Nova York: Columbia University Press, 1994); e Gilles Deleuze, *Bergsonism*, tradução de Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam (Nova York: Zone, 1988), pp. 94-103. Nossa concepção de virtualidade e sua relação com a realidade é algo diferente da que Deleuze tira de Bergson, que faz uma distensão entre a transição do virtual para o existente e a do possível para o real. A principal preocupação de Bergson nessa distinção e em sua afirmação da dupla virtual-existente sobre a dupla possível-real é enfatizar a força criativa do ser e ressaltar que ser não é apenas a redução de numerosos mundos possível a um único mundo real baseada em semelhança, mas é sempre um ato de criação e uma novidade imprevisível. Ver Henri Bergson, "The Possible and the Real", em *The Creative Mind*, tradução de Mabelle Andison (Nova York: Philosophical Library, 1946), pp. 91-106. Nós certamente reconhecemos a necessidade de insistir nos poderes criativos da virtualidade, mas esse discurso bergsoniano é insuficiente para nós na medida em que também precisamos insistir na realidade do ser criado, seu peso ontológico, e as instituições que estruturam o mundo, criando a necessidade a partir da contingência. Sobre a passagem do virtual para o real, ver Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: PUF, 1964); e Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", *Cultural Critique*, nº 31 (outono de 1995), 83-109.
9. As discussões de Marx sobre abstração têm uma dupla relação com esse discurso sobre virtualidade e possibilidade. Seria bom, de fato, distinguir entre duas noções marxistas de abstração. De um lado, o lado do capital, abstração significa separação de nossos poderes de agir, e portanto é a negação do virtual. De outro, entretanto, o lado do trabalho, o abstrato é o conjunto geral de nossos poderes de agir, o próprio virtual. Ver Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, tradução de Harry Cleaver, Michael Ryan e Maurizio Viano (Nova York: Autonomedia, 1991); e Karl Marx, *Grundrisse*, tradução de Martin Nicolaus (Nova York: Vintage, 1973), pp. 83-111.
10. Sobre a relação entre o singular e o comum, ver Giorgio Agamben, *The Coming Community*, tradução de Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
11. Ver principalmente Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, tradução de Walter Kaufman e R. J. Hollingdale (Nova York: Vintage, 1967).
12. Ver Bernard Aspe e Muriel Combes, "Du Vampire au parasite", *Futur antérieur*, nº 35-36 (1996), 207-219.
13. Sobre a prioridade de resistência ao poder, ver Gilles Deleuze, *Foucault*, tradução de Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 89: "The final word on power is that *resistance comes first*".
14. Essa dialética de obstáculo e limite, com relação ao poder da mente de um lado e ao poder político do outro, foi bem compreendida pela corrente da fenomenologia da subjetividade que (em contraste com a corrente heideggeriana) reconheceu o nazismo e, portanto, o estado capitalista, como o verdadeiro limite do progresso histórico. De Husserl a Sartre encontramos o esforço central para transformar o limite no limiar, e em muitos sentidos Foucault segue esta mesma linha. Ver Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tradução de David Carr (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970); Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, tradução de Quentin Hoare (Londres: Verso, 1990); e Deleuze, *Foucault*.
15. Ver Jacques Rancière, *La mesentante: politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995).
16. Um exemplo desse devaneio kantiano é Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* (Zurique: Europa Verlag, 1945).
17. Ver Karl Marx, "On the Jewish Question", em *Early Writings*, tradução de Rodney Livingstone e Gregor Benton (Londres: Penguin, 1975), pp. 211-241.
18. Ver Paul Virilio, *L'insecurité du territoire* (Paris: Stock, 1976).
19. Sobre a importância da lingüística na economia contemporânea, ver Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona: Casagrande, 1995).
20. Ver Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Turim: Einaudi, 1995).

21. Sobre esta concepção do maquinal, ver Félix Guattari, *L'Inconscient machinique: essais de schizo-analyse* (Fontenay-sous-Bois: Encres/Recherches, 1979); e Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, tradução de Robert Hurley, Mark Lane e Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
22. Karl Marx, *O capital*, vol. 1, tradução de Ben Fowkes (Nova York: Vintage, 1976), pp. 554-555.
23. Obviamente, quando falamos de um *telos* materialista estamos falando de um *telos* construído por sujeitos, constituído pela multidão em ação. Isto envolve uma interpretação materialista da história, que reconhece que as instituições da sociedade são formadas pelo encontro e pelo conflito das próprias forças sociais. O *telos* neste caso não é predeterminado, mas construído durante o processo. Historiadores materialistas, como Tucídides e Maquiavel, e os grandes filósofos materialistas como Epicuro, Lucrécio e Spinoza, nunca negaram um *telos* construído por ações humanas. Como escreveu Marx na introdução do *Grundrisse*, não é a anatomia do macaco que explica a dos humanos mas, ao contrário, a anatomia dos humanos é que explica a do macaco (p. 105). O *telos* só aparece depois, como resultado das ações da história.

4.2 GERAÇÃO E CORRUPÇÃO

1. Ver Charles de Secondat Montesquieu, *Considerations of the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, tradução de David Lowenthal (Nova York: Free Press, 1965); e Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 vols. (Nova York: Knopf, 1993).
2. Ver Maquiavel, *Discourses*, tradução de Leslie Walker (New Haven: Yale University Press, 1950); e Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milão: Sugarco, 1992), pp. 75-96.
3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, tradução de George Lawrence (Nova York: Harper and Row, 1966).
4. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, tradução H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 170.
5. Massimo Cacciari oferece uma análise estimulante dos progressos e do declínio da idéia de Europa com sua costumeira erudição em *Geo-filosofia dell'Europa* (Milão: Adelphi, 1994).
6. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, tradução de Walter Kaufman (Nova York: Random House, 1974), p. 99 (seção 24).
7. Friedrich Nietzsche, *Werke*, org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Berlim: de Gruyter, 1967), vol. 8, pt. 1, p. 77; citado em Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, p. 9. O trecho original diz "Ich habe den Geist Europas in mich genommen — nun will ich den Gegenschlag thun!"
8. Ver Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, tradução de William Hallo (Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).
9. Walter Benjamin, "Theses of the Philosophy of History", en *Illuminations*, tradução de Harry Zohn (Nova York: Schochen, 1968), pp. 253-264; citação p. 254 (Thesis 2).
10. Sobre as venturas do irracionalismo europeu, ver Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, tradução de Peter Palmer (Londres: Merlin, 1980).
11. Referimo-nos principalmente a Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida.
12. Ver Hans Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf* (Frankfurt: Neue Kritik, 1971).
13. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-16*, org. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 79-80 (1 e 2 de agosto e 2 de setembro, 1916).
14. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tradução de D. F. Pears e B. F. McGuinness (Londres: Routledge, 1961), p. 74.
15. Hannah Arendt, *On Revolution* (Nova York: Viking, 1963).
16. Gilles Deleuze faz com freqüência o elogio da literatura americana por seu nomadismo e por seus poderes desterritorializantes. Parece que para Deleuze, a América representa uma libertação dos estreitos limites da consciência européia. Ver, por exemplo, "Whitman" e "Bartleby, ou la formule", em *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 1993), pp. 75-80 e 89-114.
17. Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, tradução de Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
18. Ver Antonio Gramsci, "Americanism and Fordism", em *Selections from the Prison Notebooks*, tradução de Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith (Nova York: International Publishers, 1971), pp. 279-318.
19. Hannah Arendt tornou-se autora favorita de teóricos políticos nos Estados Unidos e na Europa que querem reconceber a política. Ver, por exemplo, os ensaios em Bonnie Honig, org., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995); e Craig Calhoun e John McGowan, orgs., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
20. Sobre as concepções filosóficas de geração e corrupção, ver Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mouvezin: T. E. R., 1996).

4.3 A MULTIDÃO CONTRA O IMPÉRIO

1. Santo Agostinho, *The City of God*, tradução de Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 430 (Livro XI, Capítulo 1).
2. Plotino, *Enneads*, tradução de Stephen MacKenna (Londres: Faber and Faber, 1956), p. 63 (1.6.8).
3. Sobre os poderes militares do Império, ver Manuel De Landa, *War in the Age of Intelligent Machines* (Nova York: Zone, 1991).
4. Sobre a constituição do tempo, ver Antonio Negri, *La costituzione del tempo* (Roma: Castelvecchi, 1997); e Michael Hardt, "Prison Time", *Genet: In the Language of the Enemy, Yale French Studies*, nº 91 (1997), 64-79. Ver também Eric Alliez, *Capital Times*, tradução de Georges Van Den Abeel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
5. Ver Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, tradução de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Da mesma forma, André Gorz reconhece apenas que uma fração do proletariado tem relação com as novas linhas comunicativas de produção em *Farewell to the Working Class*, tradução de Michael Sonenscher (Boston: South End Press, 1982).
6. Aqui seguimos a intrigante etimologia dada por Barbara Cassin ao termo "filosofia".
7. Sobre a noção constitutiva do encontro, ver os últimos trabalhos de Louis Althuser, escritos depois da sua prisão na década de 1980, em especial "Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre", em *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1 (Paris: STOCK/IMEC, 1994), pp. 539-579.

ÍNDICE

acumulação primitiva, 112, 114, 277-280, 321, 348
administração: moderna, 104, 116-117; imperial, 361-365
afeto. *Ver* trabalho afetivo
Agamben, Giorgio, 388
Agostinho de Hippo, 227, 413, 418
Ahmed, Akbar, 167
AIDS pandêmica, 153
Althusser, Louis, 81-82, 108
americanos nativos, 188-189
Amin, Samir, 94, 356
amor, 96, 206, 437
anarquistas, 371
Anderson, Benedict, 113, 124
anti-humanismo, 109
antropologia, 142-143, 207
aparato transcendental, 96-103, 183-184; como o Estado, 347-351
apartheid, 142, 210, 214
Appadurai, Arjun, 169
Appiah, Anthony, 156
Arendt, Hannah, 182-183, 403, 410
Aristóteles, 221, 378, 425
armas nucleares, 366-369
arquitetura, 208, 210, 358
Arrighi, Giovanni, 258-259
Auerbach, Erich, 65
autonomia do político, 329
autonomistas, 234
axiomático de capital, 349

Bacon, Francis, 90
Balibar, Étienne, 212
bárbaros, 233-238
Bauer, Otto, 128
Benjamin, Walter, 234, 400
Bhabha, Homi, 161-163
biopoder, 42-46, 106, 411, 429-430; como agente de produção, 48, 49, 51, 386-387; comando do, 78, 335, 365-367, 414
Bodin, Jean, 102, 115-116
Bovillus, 90
Braudel, Fernand, 245, 256
Bretton Woods, acordos, 265, 285-287
Bruno, Giordano, 95
Burke, Edmund, 120
Bush, George, 199

Calibã, 100
capital variável, 315, 429
Castells, Manuel, e Yuko Aoyama, 307
Céline, Louis-Ferdinand, 151-153
Césaire, Aimé, 134, 147
Chaplin, Charlie, 177

Chaterjee, Partha, 150
Chiapas, rebelião, 73-75
ciclos de lutas, 69-71, 72–73, 282
cidadania global, 383, 423-424, 427
classe operária industrial, 71, 277, 426
Coetzee, J. M., 223
colonialismo, 88, 94-95, 131-146, 219, 326-327; lutas contra, 61-62, 123, 146-151; e os Estados Unidos, 189. *Ver também* descolonização
Companhia das Índias Orientais, 326-327
Companhia Holandesa das Índias Orientais, 326
comunicação, 48, 51-54, 419, 428
comunidade, 64, 163, 380; e a nação, 113, 115, 124-125, 130
comunismo, 81-82, 257, 315, 371, 437
Conferência de Bandung, 125, 271
Conrad, Joseph, 152
cooperação, 315-317, 388-389, 419-420, 425-426, 433-435; abstrata, 317
corporações (empresas) transnacionais, 50, 325-330
corrupção, 38, 220-222, 412–415; ciclo de, 182, 185
cortes (tribunais) internacionais e supranacionais, 56-57
Cowhey, Peter, 319
crise, 407-409; de instituições, 215-217; da Europa, 397-403. *Ver também* modernidade como crise
cristianismo, 38, 55, 396
cultura corporativa, 171
cyberpunk, 236

Dante Alighieri, 89, 91
Daves, Mike, 359
De Sica, Vittorio, 176
Debord, Guy, 208, 342-344
Declaração de Independência, 184, 188, 189
declínio e queda do Império, 37-39, 394-398
Deleuze, Gilles, e Félix Guattari, 44, 47, 213, 226-227, 230, 323, 348
Descartes, René, 97-98, 412
descentralização da produção, 266-267, 315-318
descolonização, 266-268
desconstrução, 66-67
deserção, 232-234
desterritorialização, 12, 64, 71, 80, 141; da produção, 315-318; operada pelo capital, 226-227, 348, 368-369. *Ver também* teorias do subdesenvolvimento
desvinculação, 226, 304-305
diagrama, 351-352
dialética, 70, 207; de identidade, 120-121, 132, 144-149; crítica da, 158, 162-163, 381, 401-402
dinheiro, 367-369
direito e lei, 34-35; internacional, 22, 27-28, 32, 52, 56-57; supranacional, 27-28, 34, 35; imperial, 38-39, 81
direitos humanos, 125, 334
direitos. *Ver* multidão, direitos da
Dirlik, Arif, 103, 156
disciplina socialista, 233
disciplina, 115, 176-177, 476n7; recusa da, 281-283, 293-300
dispositif, 42, 82, 351-352
Doutrina Monroe, 196
Duns Scotus, 89

economia italiana, 309-310
economias de serviços, 307-308, 314
entre lutas, 73-78; em produção, 310-319, 386-387

Escola de Frankfurt, 44, 161
escravidão, 137-141, 232; nos Estados Unidos, 189-191, 195-196
espaço liso, 210, 349, 352
espetáculo, 342-344, 368
Estado do bem-estar, 322
Estado: patrimonial e absolutista, 111-113; moderno, 107, 150-151; capitalista, 251-253, 255-257, 263-264, 325-330. *Ver também* aparato transcendental
Estado-nação, 11, 12, 62, 126-127, 255-256, 357-358
estruturalismo, 47
eurocentrismo, 88, 94-95, 103, 137
evento, 45, 47, 59, 68, 79, 434. *Ver também* singularidade
exceção, Estado de, 34-35, 45, 57
exército industrial de reserva, 469-470n7
êxodo, 94, 232-234, 386, 388; antropológico, 235-237; tendência expansiva: do Império, 185-188; do capital, 242-248
exploração, 62, 72, 228-230, 408

Falk, Richard, 55
família, 166, 216-217
Fanon, Frantz, 141-142, 145, 148
Federalist, 180
Fichte, Johann Gottlieb, 122
filosofia, 67-68
fordismo, 262, 263, 268-269, 277, 433; declínio do, 288-289; *versus* modelo Toyota, 310-311
Foucault, Michel, 31, 41-45, 47, 105-106, 349-352; e o humanismo, 108-109; sobre o Iluminismo, 203-204
Francisco de Assis, 437
Fukuyama, Francis, 208
fundamentalismo, 164-168, 333, 423

Galileu Galilei, 90-91
Gates, Bill, 317
Genet, Jean, 126
Gibbon, Edward, 38, 395
Gilroy, Paul, 145
Gingrich, Newt, 369
globalização, 21, 26-27, 51, 74, 152-153, 370, 384; de baixo para cima, 15, 62-64, 71, 77-78
governamentalidade, 106, 349-350
governo disciplinar, 264, 268-269, 271-275
Gramsci, Antonio, 252, 406
greves: França, 73-75; Coréia do Sul, 73-75
Guerra do Golfo Pérsico, 30, 31, 198, 331
Guerra do Vietnã, 197, 281, 296
guerra fria, 196-201
guerra justa, 30, 55-56
Guilbaut, Serge, 405
Guilherme de Occam, 91

Habermas, Jürgen, 52, 428
Harraway, Donna, 108, 237
Harvey, David, 172
Hegel, G. W. F., 61, 146, 350, 361, 398; sobre a soberania moderna, 99-102, 103-106, 107
Heidegger, Martin, 400
Herder, J. G., 118
hibridismo, 160-164, 236; administração do, 190-191; e constituição, 338-340
Hilferding, Rudolf, 246, 249
história constitucional dos Estados Unidos, fases da, 185-187
historia rerum gestarum. Ver *res gestae*
história, como disciplina acadêmica, 143
história: fim da, 83, 208-209, 389-390; suspensão da, 29

historicismo, 117
Hobbes, Thomas, 25, 101-103, 104, 344, 411; sobre o povo, 120
Hobson, John, 252
homo tantum, 223-224
homohomo, 90, 98, 224, 236
humanismo renascentista, 88-92, 94, 108-109, 132, 158, 181, 183, 378
humanismo, 95-96, 108-109, 306. *Ver também* humanismo renascentista

ideologia, 427
imanência, 83, 95, 109, 175, 400, 426; descoberta da, 88-92; do poder moderno, 99-100; do poder imperial, 180-181, 183, 397; do capital, 348-351
imperialismo, 50, 286, 354; em contraste com o Império, 12-13, 27, 185-186, 397; lutas contra, 61-62, 77; e os Estados Unidos, 191, 195-198; críticas marxistas do, 241-254, 291-293, 354
Império Romano, 28, 37-39, 182, 185, 319, 335-336, 394-397
Império, definição do conceito de, 14-15
indústrias das comunicações, 52, 367, 369
infra-estrutura de informação, 318-321
intelecto geral, 48, 386
intelectualidade de massa, 48, 433-434
internacionalismo, 64-65, 68-69, 163
Internet, 319-320
intervenção e soberania, 35-36, 53-57
Intifada, 73-75. *Ver também* palestinos

Jackson, Andrew, 187
Jameson, Fredric, 172, 207, 293, 344
Jefferson, Thomas, 187, 200, 404
justiça, 35-37, 99-100, 378

Kant, Immanuel, 98-99, 203
Kautsky, Karl, 249-251
Kelsen, Hans, 23-24, 26, 32-33
Keynes, John Maynard, 264
keynesianismo, 263

L'Ouverture, Toussaint, 134-135
La Boétie, Étienne de, 223
lado de fora *versus* lado de dentro, 64, 203-210, 375, 467n5; do desenvolvimento capitalista, 241-248, 253-254, 278-279
Las Casas, Bartolomé de, 133
legitimação, 52-54, 57, 59, 106-107
Lenin, V. I., 249-254
Levy, Pierre, 310
Liga das Nações, 194
Lincoln, Abraham, 190
linhas de fuga, 67, 140
local *versus* global, 63-65, 384
Locke, John, 25
Los Angeles, rebelião de, 73-75
Lubiano, Wahneema, 125
Luhmann, Niklas, 31, 33
lutas de libertação nacional. *Ver* colonialismo, lutas contra
Luxemburgo, Rosa: sobre nacionalismo, 114-115; crítica do imperialismo, 244, 248, 253-254, 290-291, 354-355

máfia, 56, 364
mais-valia, realização da, 242-244
Malcolm X, 125, 148
manifesto, 81-84
Maquiavel, Nicolau, 81-84, 108, 174, 254, 329, 411; sobre Roma antiga, 33, 181-182, 185, 395-397; sobre o poder constituinte, 204-205
maquiavelismo, 181-182
marketing, 169-170

Marsilius de Pádua, 91
Marx, Karl, 62, 76, 80, 205, 226, 371, 385, 389; sobre o colonialismo britânico, 135-137; sobre os Estados Unidos, 187-188; sobre expansão capitalista, 241-244; os volumes que faltam de *O capital*, 254-257; sobre a crise capitalista, 282, 287-288; teoria do valor, 377. *Ver também* intelecto geral; subordinação, formal e real; *Vogelfrei*
Marx, Karl, e Friedrich Engels, 81-84, 246, 325
medida de valor, 104, 376-381, 414-415
medo, 344, 360, 410-411
Melville, Herman, 222-224
mercado mundial, 168-172, 209, 255-257, 272-277, 331, 354-357; construção do, 241-242, 367. *Ver também* desvinculação
mercado, 103-104. *Ver também* mercado mundial
mídia, 332-334, 343-344
militante, o, 435-437
miscigenação, 384-386
mobilidade das populações, 232-233, 274, 295-296, 365-366; e sofrimento, 172-173; direito à, 421-424
modernidade, 65-66, 87-92; como crise, 92-96, 107-108, 127; crítica pós-modernista da, 158-161, 173
modernização, 270-272, 301-302, 305-307
Montesquieu, 38, 394-395
More, Thomas, 91
Morris, William, 69
Moulier Boutang, Yann, 140
movimentos assistêmicos, 79
movimentos feministas, 295
movimentos que têm sua base em lugares, 63
multidão, 78-84, 91-92, 107, 180, 183, 375; negada pela soberania moderna, 96-97, 99, 105, 115; em constraste com o povo, 120, 130, 214, 337, 365; poderes da, 229-238, 379-385; corrupção imperial da, 413-415; direitos da, 421-431
Musil, Robert, 87-88, 306, 310

nação, conceito moderno de, 111-125
nacionalismo negro, 124-126
nacionalismo subalterno, 123-126, 149-151, 357-358
nacionalismo, lutas contra, 61-62. *Ver também* nacionalismo negro; nacionalismo subalterno
Nações Unidas, 22-24, 26, 35, 50, 58, 149, 199, 331
não-lugar de poder, 208, 210, 222, 230, 340, 375, 407; e a construção de um novo lugar, 235-237, 379
não-trabalho, 294
natureza parasítica do Império, 381-383
negritude, 146-147
New Deal, 70, 194-195, 199, 403; em nível global, 262-266, 286
Nicolau de Cusa, 89-90
Nietzsche, Friedrich, 108, 233, 381, 398, 401
Nixon, Richard, 287
nomadismo, 94, 232-234, 384-386
Nova Esquerda, 198
novos movimentos sociais, 295-296

onicrise, 209, 216, 220
ontologia, 66-67, 80, 226, 376-386; ausência de, 222, 414
Operários Industriais do Mundo, 227-228, 234, 436

organizações não governamentais (ONGs), 54-56, 333-335

palestinos, 126
Pascal, Blaise, 97
paz, 36, 93, 100, 112, 200, 209; como virtude do Império, 28-29, 32, 78-79, 186, 375
Pico della Mirandola, Giovanni, 90
pobreza, 174-177
Pocock, J. G. A., 181
poder constituinte, 66, 78, 81, 204-205, 380, 430, 433; na Constituição dos EUA, 181, 184
Políbio, 182, 185, 335-337, 394
polícia, 30, 35-36, 37, 45, 104-105; e intervenção imperial, 55-58, 209
política liberal, 208-209
pós-fordismo, 74, 433
pós-humano, 235
pós-modernidade, 83-84, 206-207, 256
pós-modernização, 293, 301-303, 306-310
posse, 431-435
povo, o, 120-122, 214, 332-335, 337; declínio de, 365, 435
Prakash, Gyan, 164
prerrogativas reais de soberania, 57-58, 364, 382
Primeira Guerra Mundial, 253
progressismo, 192-194
proletariado, 68-69, 81-82, 277-278, 426; definido, 71-72
propriedade, privada e pública, 321-324, 434

racismo: moderno, 120-121, 210-215; imperial, 210-215
Rahman, Fazlur, 166-167
Rawls, John, 31, 33
reapropriação, 427-431, 434-435
reciprocidade, 148
recusa, 222-224, 228-229
rede de poder, 180-182
rede de produção, 315-318
Reich, Robert, 169, 312
relações internacionais, como disciplina acadêmica, 159-160
renda garantida, 427
representação, 102-103, 121-122, 142, 150-151
reprodução social, 47, 83, 103, 293-295, 408, 487-488n17. *Ver também* biopoder
República Romana, 181-182
republicanismo, 204, 228-238
res gestae, 66-67, 70, 80, 82, 390-391
Revolução americana, 179-183, 403
Revolução Francesa, 119, 121, 130, 134-135, 403
revolução haitiana, 140, 145. *Ver também* L'Ouverture, Toussaint
Revolução Inglesa, 181
Revolução Soviética, 140, 150, 195, 261-262
Rhodes, Cecil, 248, 252
rizoma, 320, 421
Roosevelt, Franklin Delano, 263, 369
Roosevelt, Theodore, 192-193, 196, 263
Rosenzweig, Franz, 400
Rousseau, Jean-Jacques, 103, 104, 324

Said, Edward, 142, 164
salário social, 427
Sartre, Jean-Paul, 145-148
Schmitt, Carl, 34, 400, 486n6
Schopenhauer, Arthur, 99-100
secularismo, 89-91, 109, 181
segmentações sociais, 358-360
Segunda Guerra Mundial, 264-265
ser contra, 230-234, 383

Sieyès, Emmanuel-Joseph, 119, 121, 130
singularidade, 76, 80, 91, 95, 105, 120, 419-420, 432. *Ver também* evento
Smith, Adam, 103-104
soberania: moderna, 87-88, 100-108; nacional, 113-122; em conflito com o capital, 347-350
socialismo nacionalista, 128-130
sociedade civil, 44, 350-351; global, 25, 332-333
sociedade de controle, 42-46, 218, 339-340, 350-353
sociedade disciplinar, 42-44, 105-107, 350-353
Stalin, Josef, 129
subjetividade, produção de, 51, 71, 215-217, 342, 352-353, 401; novos circuitos de, 290, 295-296, 426
subordinação, formal e real, 44, 275-277, 292-293, 338, 386, 408-409
Spinoza, Baruch, 84, 108-109, 204-206, 224, 381; sobre a imanência, 91, 95-96
superestrutura, 46, 49, 407-409
superprodução e subconsumo, 242-245, 472n3
superstição, 344

táticas e estratégia, 77-78, 81
taylorismo, 261-262, 263, 268-269, 276-277, 288-289, 406, 433
teleologia, 70, 118, 184, 406; materialista, 81-84, 389, 419-420, 427-431, 492n23
temporalidade, 425-427
teoria de administração e organização, 170-171
teoria política, 81-82, 411
teorias de direito natural, 117
teorias de subdesenvolvimento, 304-305
teorias pós-colonialistas, 155-157, 161-164
teorias pós-modernistas, 155-161
Terceiro Mundo *versus* Primeiro Mundo, 13, 274-275, 284-285, 355-357, 384-385
terceiro-mundismo, 285
Thatcher, Margaret, 369
Tiananmen, eventos da Praça, 73, 75
Tocqueville, Alexis de, 182, 187, 398
totalitarismo, 129-130, 298-299
trabalho, 380; imaterial, 48, 72, 310-315; abstrato, 313; afetivo, 313-314, 386-387
tradução, 69-70, 75-76
Truman, Harry S., 270
Tucídides, 201

ultra-imperialismo, 250-251
União Soviética, colapso da, 198, 233-234, 297-300

verdade, 173-174
Versalhes, Conferência de, 262
Vico, Giambattista, 117-118
vida nua, 224, 388
Virgílio, 186
virtual, 379-382, 388
Vogelfrei, 175-176
vontade geral, 102, 105-106, 114

Wallerstein, Immanuel, 356
Weber, Max, 59, 105-108, 361, 400
Wilson, Woodrow, 193-194, 199, 263
Wittgenstein, Ludwig, 401-402

Zavattini, Cesare, 176

Este livro foi composto na tipologia Minion
em corpo 11/15 e impresso em papel
Chamois Fine 80g/m² no Sistema Cameron
da Divisão Gráfica da Distribuidora Record.